

JULIAN VON AECLANUM

SUPPLEMENTS TO  
VIGILIAE CHRISTIANAE

*Formerly Philosophia Patrum*

TEXTS AND STUDIES OF EARLY CHRISTIAN LIFE  
AND LANGUAGE

EDITORS

J. DEN BOEFT — R. VAN DEN BROEK — W.L. PETERSEN  
D.T. RUNIA — J.C.M. VAN WINDEN

VOLUME LX





# JULIAN VON AECLANUM

*Studien zu seinem Leben, seinem Werk, seiner Lehre  
und ihrer Überlieferung*

VON

JOSEF LÖSSL



BRILL  
LEIDEN · BOSTON · KÖLN  
2001

This book is printed on acid-free paper.

**Library of Congress Cataloging-in-Publication Data**

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data is also available

**Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme**

**Lössl, Josef:**

Julian von Aeclanum : Texts and Studies of Early Christian Life and  
Language / Josef Lössl. – Leiden ; Boston ; Köln : Brill, 2001  
(Supplements to Vigiliae Christianae ; Vol. 60)  
ISBN 90-04-12180-3

ISSN 0920-623X  
ISBN 90 04 12180 3

© Copyright 2001 by Koninklijke Brill nv, Leiden, The Netherlands

*All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, translated, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without prior written permission from the publisher.*

*Authorization to photocopy items for internal or personal use is granted by Brill provided that the appropriate fees are paid directly to The Copyright Clearance Center, 222 Rosewood Drive, Suite 910 Danvers MA 01923, USA.  
Fees are subject to change.*

PRINTED IN THE NETHERLANDS

Meiner Mutter, Rosalie Lössl  
zum Geburtstag



## INHALT

VORWORT.....	IX
EINLEITUNG.....	XI
ERSTES KAPITEL: FORSCHUNGSGESCHICHTE UND QUELLENLAGE	
Anfänge .....	1
Die Zeit der Arminianismuskontroverse und des Gnadenstreits .....	2
Das 18. Jahrhundert.....	4
Das 19. Jahrhundert bis auf Bruckner .....	5
Die Quellenlage zu Beginn des 20. Jahrhunderts	
Werke Julians .....	6
Werke anderer Autoren .....	8
Im 20. Jahrhundert Julian neu zugewiesene Werke	
Ein Ijobkommentar .....	10
Ein Traktat zu den Kleinen Propheten.....	10
Eine Übersetzung des Psalmenkommentars Theodors von Mopsuestia .....	11
Zur Frage des <i>libellus fidei</i> .....	12
Weitere Fehlanzeigen.....	13
Zur jüngeren Forschungsgeschichte .....	15
ZWEITES KAPITEL: GEBURTSDATUM UND HERKUNFTSORT	
Geburtsdatum .....	19
Herkunftsort	
Apulien oder Kampanien? .....	23
Aeclanum – nur Bischofssitz oder auch Herkunftsort? .....	26
„Apulischer Abstammung“ – geographische oder ethnische Terminologie? .....	28
Aeclanum – <i>Civitas Apuliae</i> ? .....	38
Schluß- und Nachbemerkung.....	40
DRITTES KAPITEL: JUGEND UND HOCHZEIT	
Sozialer und religiöser Hintergrund	
Stadthonoratoren und senatorische Landbesitzer in Samnium.....	44
Paulinus von Nola als senatorischer Kirchenpatron in Kampanien.....	48
Kontext, Brisanz und langfristige Wirkung der Bekehrung Paulins .....	52
Paulins Epithalamium für Julian und Titia	
Zur Frage der Datierung .....	56
Zur Überlieferung des Textes .....	58
Literargeschichtliche Hintergründe .....	59
Literarische Darstellung, historische Referenz und theologische Reflexion .....	64
Zusammenfassung.....	71
VIERTES KAPITEL: GEISTIGES PROFIL	
Bildung und Wissen .....	74
Säkulare Bildung und kirchliches Milieu .....	83
Sprache und Stil .....	90
Philosophische Grundeinstellung	
Einige Anmerkungen zur Forschungsgeschichte .....	101
Philosophie aus dem Geist der Polemik .....	105
Rhetorik, Topik, Logik und Philosophie .....	107
Die Begriffe Schöpfung, Seele, Natur, Freiheit und Willen .....	126

## FÜNFTES KAPITEL: EXEGESE UND HERMENEUTIK

## Vorbemerkungen

Zur Methode und Herkunft der antiochenischen Exegese .....	147
Die Exegese Theodors von Mopsuestia .....	154
Zum Beispiel: Theodors Paulusexegese .....	158
Julian als Exeget antiochenischer Prägung .....	164
Julians exegetische Praxis – einige Beispiele .....	188
Julians Paulusexegese .....	201
Einige weitere Beispiele .....	246

## SECHSTES KAPITEL: VERBANNUNG UND ENDE

## Episkopat und Konflikt mit Rom und Ravenna

Rückblick und Ausblick .....	250
Die „Entstehung“ des „Pelagianismus“ und Julians Besuch in Karthago .....	251
Die Intervention Innozenz' im Januar 417 und Julians Weihe zum Bischof .....	257
Die weiteren Entwicklungen des Jahres 417 .....	262
Die dreifache Verurteilung Pelagius', Caelestius' und ihrer Lehren (Mai/Juni 418) .....	267
Julians Protest, Verurteilung und Weg ins Exil .....	273

## Julian im Osten

Der Weg ins Exil (Sommer 419) .....	286
Mopsuestia/Kilikien (421-428) .....	292
Konstantinopel (428-430) .....	298
Antipelagianische Einzelkampagnen und offizielle Zurückhaltung .....	302
Ephesus (431-432) .....	311

## Rückkehr in den Westen und Ende

Erneuter Appell in Rom (439) .....	319
Julian und der „Semipelagianismus“ der 30er und 40er Jahre .....	321
Die Maßnahmen Leos des Großen Anfang der 40er Jahre .....	324
Letzte Jahre und Tod .....	326

## RÜCKBLICK UND AUSBLICK.....330

## QUELLEN- UND LITERATURVERZEICHNIS

Abkürzungen .....	333
Quellenverzeichnis .....	334
Literatur vor 1850 .....	347
Literatur nach 1850 .....	351

## REGISTER

Bibelstellen .....	389
Stellen antiker Autoren .....	392
Namen, Orte, Gegenstände .....	402
Moderne Autoren .....	404

## VORWORT

Die vorliegende Arbeit wurde im Mai 2001 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster als Habilitationsschrift für das Fach Alte Kirchengeschichte, Patrologie und Christliche Archäologie angenommen.

Mein Dank gilt an erster Stelle Prof. Dr. Dr. Alfons Fürst. Er hat die Arbeit angeregt, sie über Jahre hinweg mit Interesse verfolgt, mich oft ermutigt und vor Irrwegen gewarnt und schließlich für die Habilitation das Erstgutachten erstellt. Ihm bin ich weit über das Akademische hinaus in Freundschaft verbunden.

Das Zweitgutachten erstellte Prof. Dr. Erich Zenger. Auch ihm gilt mein herzlichster Dank. Den Herausgebern der Reihe *Supplements to Vigiliae Christianae* danke ich für ihre Bereitschaft, die Arbeit zu veröffentlichen, den anonymen Gutachtern der Reihe für hilfreiche Korrektur- und Ergänzungsvorschläge und Anita Diseldorp, Loes Schouten und Hanneke Teunissen vom Verlag Brill für die verlegerische Betreuung.

Von 1997 bis 1999 wurde dieses Habilitationsprojekt durch ein Auslandshabilitationsstipendium der Deutschen Forschungsgemeinschaft gefördert, das mir einen zweijährigen Aufenthalt am Department of Theology and Religious Studies, King's College London ermöglichte. Dort habe ich besonders Dr. Graham Gould zu danken, der mich als Kollege in der Patristik herzlich willkommenhieß.

Einige Aspekte meiner Arbeit fallen in Grenzbereiche zu anderen Disziplinen. Deshalb bin ich besonders dankbar dafür, daß ich in der kollegialen Atmosphäre der University of London zahlreiche Einzelfragen in Seminaren und Tutorien mit Professoren und Studenten anderer Fachbereiche anschneiden und durchdiskutieren konnte. Ich nenne hier nur stellvertretend Jinty Nelson, Richard Sorabji, Paul Helm, Gerard O'Daly, Michael Trapp, Martin Stone und David Robertson. Ihnen allen danke ich für viele Stunden offenen Fragens und Diskutierens.

Erst in der Abschlußphase der Arbeit lernte ich Prof. Mathieu Lamberigts kennen. Die Erstlingsfrüchte der Zusammenarbeit mit ihm im Rahmen eines zweijährigen Fellowships an der Katholischen Universität Löwen fließen jedoch noch in diese Arbeit mit ein. Deshalb gilt auch ihm an dieser Stelle mein herzlichster Dank.

Gewidmet sei dieser Band meiner Mutter, deren Unermüdlichkeit mir während der intensiveren Phasen meiner Arbeit stets als unerreichbares Vorbild vor Augen stand.

Löwen, den 27. Juli 2001

J. M. L.





## EINLEITUNG

Die vorliegende Arbeit gliedert sich in sechs Studien (Kapitel) zum Leben, Werk und Denken Julians von Aeclanum sowie dessen Überlieferung. Das erste Kapitel bietet einen Überblick über die Forschungsgeschichte und Quellenlage. Das zweite Kapitel enthält Diskussionen über das Geburtsdatum und die Herkunft Julians. Teile des Abschnitts zum Herkunftsort sind bereits veröffentlicht (Lössl, Apulia), werden jedoch hier in überarbeiteter Form noch einmal vorgelegt. Die im JAC erscheinende Studie von Lamberigts zum Geburtsdatum konnte nicht mehr berücksichtigt werden.

Das dritte Kapitel enthält eine sozialgeschichtliche Einordnung des jungen Julian auf dem Hintergrund des von Paulinus von Nola zu seiner Hochzeit verfaßten Epithalamiums. Zu prosopographischen und sozialgeschichtlichen Fragen zu Paulinus konnte ich u. a. die beim Abschluß der Arbeit noch unveröffentlichte Habilitationsschrift von Sigrid Mratschek (Briefwechsel) einsehen.

Das vierte Kapitel zum geistigen Profil Julians gliedert sich in vier Abschnitte. Ein erster Abschnitt vermittelt einen Überblick über Julians Bildungsgang sowie sein Allgemein- und Spezialwissen. Ein zweiter Abschnitt analysiert das Verhältnis von säkularem Wissen (Wissenschaft) und kirchlichem Milieu, wie es im Brief Augustins (*ep.* 101) an Julians Vater Memor problematisiert wird. Ein dritter Abschnitt beschäftigt sich mit Julians Sprache und Stil. Im vierten und längsten Abschnitt des Kapitels geht es um Julians philosophische Grundeinstellung. Besonderes Anliegen dieses Abschnitts ist es, polemischen Geist, rhetorische und logische Form sowie philosophische Inhalte von Julians Denken in ihrem Verhältnis zueinander darzustellen, ohne sie aufeinander zu reduzieren.

Das fünfte Kapitel präsentiert Julian als Exegeten antiochenischer Prägung mit besonderer Affinität zu Theodor von Mopsuestia. Im Zentrum des entsprechenden Abschnitts steht eine ausführliche Analyse von Julians Definition des *theoria*-Begriffs. Es folgt ein Abschnitt mit Beispielen aus Julians exegetischer Praxis. Ebenfalls eingehend behandelt wird schließlich Julians Paulusexegese. Sie wird, ausgehend von einer Untersuchung des Lemmas, in den weiteren Kontext der Paulinenexegese des späten 4. und frühen 5. Jahrhunderts gestellt.

Das sechste Kapitel behandelt Julians Werdegang im Kontext der sich seit etwa 411 anbahnenden pelagianischen Kontroverse. Spuren der Affinität Julians zu den 418 verurteilten Positionen und ihren Vertretern sind von Anfang an zu erkennen. Julian protestiert jedoch erst, als er sich als Bischof illegitim unter Druck gesetzt fühlt, die Urteile gegen Pelagius, Caelestius und ihre Lehren offiziell gutzuheißen, obwohl seiner Ansicht nach keine ordnungsgemäße Prüfung der Anklagen stattgefunden hat. Vermittlungsversuche (s. etwa *ep. Zos.*) scheitern. Julian wird aus disziplinarischen Gründen als Bischof abgesetzt und geht ins Exil. Er hält sich einige Jahre bei Theodor von Mopsuestia in Kilikien auf und ist 428 in Konstantinopel anzutreffen, wo ihn der neu geweihte Patriarch Nestorius bei seinen Bemühungen um eine Revision des Verfahrens von 418 unterstützt. Doch obwohl – trotz andauernder Einzelkampagnen gegen den Pelagianismus (etwa durch Augustinus, Prosper und Marius Mercator) – der gesamtkirchliche Wille zu neuen Verurteilungen gering ist, werden die Urteile von 418 ungeachtet ihrer formalen Unzulänglichkeit

ten nicht revidiert. Nestorius' Initiative scheitert an der kompromißlosen Haltung Roms. Auf dem Konzil von Ephesus 431 werden die Urteile gegen Pelagius, Caestius, Julian und einige weitere Bischöfe, die 418 interveniert hatten, auf Antrag der römischen Delegation von Cyrills Synode erneuert. Ein an Sixtus III. gerichteter Appell acht Jahre später scheitert ebenfalls, trotz möglicher Kontakte Julians zu „orthodoxen Semipelagianern“, auch dies vermutlich ein Ausdruck römischen Zögerns, neue Verurteilungen auszusprechen und alte zu revidieren, obwohl sich die Situation inzwischen längst entschärft hatte. Mit zwei Abschnitten über eine letzte, Julian noch betreffende Maßnahme Leos des Großen und die Frage nach Julians Sterbedatum schließt das sechste Kapitel.

Um zur text- und ideengeschichtlichen Überlieferung von Julians Leben, Werk und Denken wenigstens einen ungefähren Eindruck zu vermitteln, wurde zum forschungsgeschichtlichen Überblick zu Beginn des ersten Kapitels (S. 1-5) auch ältere Literatur angegeben. Weitere Hinweise zu HSS und alten Drucken finden sich in den Anmerkungen zu den Julian im 20. Jahrhundert neu zugewiesenen Werken, im dritten Kapitel (S. 58-59) zur eigenartigen Überlieferungsgeschichte von Paulins Epithalamium (*carm.* 25), und in einem eigenen Verzeichnis im Anhang (Literatur vor 1850). Ein Quellenverzeichnis listet alle Titel, die im Quellenregister nur abgekürzt zitiert werden.

Angesichts des heutigen Forschungsstands mag eine Monographie über Julian von Aeclanum als ein zugleich zu eng und zu weit gefaßtes Unternehmen erscheinen. Die Eckdaten zu Julians Leben, seinem Denken und seiner Rolle im pelagianischen Streit sind seit Bruckner (Julian) etabliert und können, wie es scheint, nur repetiert werden. In Wirklichkeit herrscht jedoch bis heute in vielen Fragen keine letzte Klarheit. Man vergleiche hierzu nur den 1999 erschienenen Julianartikel bei Pietri (Prosopographie 1175-1186) mit dem bei Abschluß dieser Arbeit noch nicht veröffentlichten, mir vom Verfasser jedoch freundlicherweise in Manuskriptform zugänglich gemachten RAC-Artikel „Julianus (IV) von Aeclanum“ von M. Lamberigts. Wenn die vorliegende Arbeit in ihrer Auswertung der Quellen nicht hinter Bruckners Studie zurückfiele, sondern auf ihrer Grundlage die neuere Forschung – etwa die Arbeiten von Brown, Clark, Refoulé, Rist, Wermelinger, Pietri, Lamberigts, Nuvolone und Solignac, um nur einige wenige zu nennen – eingehend erschlösse, wäre bereits einiges geleistet.

Freilich scheint gerade dies ein zu ehrgeiziges Unterfangen zu sein, ist doch die Forschung in vielen Bereichen zu spezialisiert, als daß sie noch den ganzen Julian in den Blick nehmen könnte. Bruckner etwa konnte in seine Arbeit noch einen eigenen Abschnitt über Julians Exegese aufnehmen (Julian 102-125). Nach der Entdeckung von Julians exegetischen Werken scheint dies hingegen nicht mehr möglich. Die Entdeckung jener Werke stellt die Forschung vor völlig neue Aufgaben. Das Lebenswerk etwa eines Forschers wie Vaccari oder auch die Arbeit des Vaccari-Schülers Gisbert Bouwman lassen sich kaum in einem einzigen Kapitel einer Julian-Monographie eingehend referieren, geschweige denn revidieren, was nicht heißen soll, daß dazu kein Bedarf bestünde. Das Verhältnis Julians zur antiochenischen Exegese müßte noch genauer bestimmt werden. Dazu wären noch mehr detaillierte Textvergleiche nötig. Dennoch glaube ich, vor allem auch mit Hilfe von Studien wie denjenigen Bultmanns (Exegese), Wickerts (Studien; Prägung) und Schäublins (Untersuchungen), dieses Verhältnis positiver bestimmt zu haben als

noch Bouwman. Auch was die Untersuchung von Julians Wissen angeht, konnte ich im vierten Kapitel nur einen Überblick präsentieren. Was in diesem Bereich noch weiter möglich wäre, habe ich versucht, in einem demnächst erscheinenden Artikel zu Julians Schmerzverständnis zu zeigen (Julian of Aeclanum on Pain). Zu den Abschnitten über Julians Gebrauch der Klassiker verweise ich zusätzlich auf den schon erwähnten, ausgezeichneten RAC-Artikel von Lamberigts.

Nicht eigens diskutiert wird in der vorliegenden Arbeit Julians „Theologie“ im Zusammenhang mit seiner Assoziation mit Pelagius, Caelestius und ihren Lehren, und seiner Polemik gegen Augustinus. Im Abschnitt über Julians Philosophie versuche ich zu zeigen, welche Grundgedanken sich hinter der polemischen Rhetorik verbergen. Im Kapitel über die Exegese soll deren Präsenz in Julians Umgang mit biblischen Texten demonstriert werden. Dessen Affinität zur antiochenischen Methode erweist ihren fundamental nizanisch-orthodoxen – anti-apollinaristischen – Charakter; d. h. sie erwuchsen aus dem Anliegen, den ganzen – und nicht einen in irgendeiner Weise (etwa durch die Privation einer Natursünde) reduzierten – Menschen als Empfänger der göttlichen Gnade zu verstehen. Daß Julian im Osten dieses Anliegen erfolgreich kommunizierte, geht u. a. aus den Briefen Nestorius' an Caelestin hervor. Als Bischof nahm Julian selbstverständlich auch nach 418 spirituell und liturgisch am kirchlichen Leben teil. Dies ist insbesondere auch für seinen langjährigen Aufenthalt im ostkirchlichen Raum in Rechnung zu stellen. Daß ihn Gegner diesbezüglich und hinsichtlich seines Insistierens auf der Orthodoxie seiner Positionen der Heuchelei bezichtigten, kann kaum als Gegenargument gewertet werden, da sich der Vorwurf auch umkehren ließe.

Julian wurde 418 nicht wegen Häresie, sondern wegen seines Protests für zwei wegen Häresie Verurteilte und seine Weigerung, ihre Lehren ohne eine nochmalige Überprüfung durch eine Synode zu verurteilen, also aus disziplinarischen, nicht aus dogmatischen Gründen verurteilt. Noch um 430 wird er von Marius Mercator als ein von Pelagius und Caelestius Getäuschter hingestellt. Bei der erneuten Verurteilung auf dem Konzil von Ephesus i. J. 431 wird er freilich mit Caelestius und Pelagius auf eine Ebene gestellt und als Pelagius und Caelestius verstummen, gilt er als Hauptrepräsentant der Häresie, als ihr „Systematiker“ (Harnack), vor allem auf der Grundlage seiner Polemiken gegen Augustinus. Sie werden in Verbindung mit seinen Appellen gegen die Verurteilungen von 418 als Versuche gewertet, den „Pelagianismus“ gegen eine augustinish geprägte Orthodoxie des Westens durchzusetzen. Julian ging es jedoch nicht um die Predigt (das Kerygma) eines pelagianischen Dogmas. Er forderte lediglich kirchenrechtlich eine Überprüfung der Urteile von 418. Theologisch hielt er dafür, daß eine solche Untersuchung wohl eine Relativierung der Formeln zur Folge haben würde, auf deren Basis die Urteile von 418 gefällt worden waren.

Die Geschichte hat Julian bestätigt. Die 418 von Karthago und Rom formulierten Positionen wurden später in der Tat abgemildert. Sie schlugen zwar nie in das Extrem der von Julian polemisch gegen Augustinus gehaltenen Positionen aus. Zu unterscheiden ist hier aber Julians vermittlungsbereite Haltung, was die gemäßigeren Positionen kirchlichen Glaubens betrifft, etwa in *ep. Zos.*, und seine Polemik gegen die *tradux-peccati*-Lehre Augustins, die mit der kirchlichen Lehre ja nicht identisch ist und auch nie war.

Die Bereiche von philosophischer Grundlagenreflexion, Exegese von Heiliger Schrift und Tradition und kirchlicher, politischer und rechtlicher Praxis werden im folgenden also voneinander unterschieden dargestellt. Die (Re-)konstruktion eines „systematischen Pelagianismus“<sup>44</sup> Julians dagegen liegt außerhalb der Perspektive der vorliegenden Arbeit.

#### KORREKTUREN UND ERGÄNZUNGEN

Die folgenden Korrekturen und Ergänzungen verdanken sich z. T. Hinweisen verschiedener Korrekturleser, z. T. auch eigenen weiteren Nachforschungen. Da die Arbeit schon im April 2000 abgeschlossen und für den Druck eingerichtet wurde, konnte vieles nicht mehr in den Text eingearbeitet werden. Anderes erscheint mir weiterhin offen, so daß ich es erst einmal nebeneinander stehen lasse.

S. 10-11: Zu *Iul. tr. proph.* s. jetzt ausführlicher Lössl, Tractatus.

S. 21, zweite Zeile von unten: Als *puerilis* bezeichnete Augustinus hier natürlich Julians *uauitas*; s. S. 19, Anm. 4 zu Aug. c. Iul. 6,1 (PL 44, 642D).

S. 32, Anm. 58: Rassistisch ist hier nicht im modernen, biologistischen Sinne zu verstehen, sondern im Sinne analoger Phänomene in der Antike; s. dazu etwa A. N. Sherwin-White, *Racial Prejudice in Imperial Rome*, Cambridge 1967; Lössl, Afrika 216-217.

S. 33, Anm. 62: Diese Frage müßte noch etwas differenzierter behandelt werden, etwa auch in Auseinandersetzung mit Chastagnol, Femmes; Législation. Ich versuche dies in einem demnächst in Koauthorschaft mit Mathieu Lamberigts in ETL erscheinenden Artikel ('Julian's Aeclanum').

S. 74, Anm. 8 (vgl. auch S. 47, Anm. 21): In der Beurteilung der Griechischkenntnisse Julians hängt Marrou von Courcelle ab. Marrou stellt die Frage jedoch in einen weiteren kulturhistorischen Kontext. Hierher gehört auch die Frage nach den Anfängen bzw. der Durchgängigkeit der Präsenz griechischer Sprache und Kultur im spätantiken Süditalien; s. dazu etwa Kahane, Greek 1.

S. 75-76: Eine gegenüber der hier gebotenen vollständigere und bessere Analyse von Julians Einarbeitung klassischer Autoren in sein Werk bietet Lamberigts, Iulianus 490-496; vgl. auch Stein, Bemerkungen.

S. 79: Nach PLRE 1, 967-968 ist die Identität des *Consularis Campaniae* von 378 bis 379 und des Arztes und *Proconsul Africae* Vindicianus eher nicht gegeben.

S. 79, Anm. 23: Die einleitende Bemerkung, Julian zitiere in *Turb.* 1,2 (CChr. SL 88, 341.25-27.30-31) das von römischen Historikern (wörtl. Tac. *ann.* 1,1,3; vgl. Sallust. *Cat.* 51,1) formulierte Prinzip, historische Fragen seien *sine ira et studio* zu erwägen, meint natürlich nicht, daß dieses Prinzip selbst ein *exemplum* sei. Es ist vielmehr Signal für den Griff zu einem solchen. Es steht im übrigen weder bei den genannten Historikern noch bei Julian im Widerspruch zur polemischen und geschichtspessimistischen Tendenz ihrer Werke. Die Frage der Beeinflussung Julians durch sie wäre damit also trotz der Seltenheit direkter Referenzpunkte eine eigene Studie wert. Julians Geschichtspessimismus steht in einem bemerkenswer-

ten Kontrast zu seinem theologisch-anthropologischen Optimismus und bestimmt bis zu einem gewissen Grad den Charakter seines polemischen Werks.

S. 80, Anm. 24: Nach Lamberigts (Iulianus 491) findet sich die in Iul. *Turb.* 2,148 (CChr. SL 88, 371) zitierte Philosophenliste in Cic. *Acad.* 2,118. Daß Julian aus dieser Quelle schöpfte, ist wahrscheinlich.

S. 111: Die Parenthese in Übersetzung (1) „– ein Ausdruck ... will –“ ist nach dem in Anm. 186 zitierten Text ergänzt und nicht Teil des in Anm. 185 zitierten Texts. Sie illustriert m. E. jedoch das dort von Julian Gemeinte, den Zusammenhang von *genus* und *origo*.

S. 113, Anm. 190: Bruckner (Julian 93) wirft hier die stoischen Kategorien etwas durcheinander. Zunächst sollte man statt von τὸ ποιὸν von ἡ ποιότης, unterschieden in ἰδία ποιότης und κοινή ποιότης, reden, wobei die individuierende Qualität der allgemeinen ontologisch vorgeordnet wird; d. h. nach stoischer Lehre existieren zunächst Individuen. Diese werden nach Klassen geordnet. Diese sind weniger Gegenstände als Zeichen. In diesem Sinne ist auch Diog. Laërt. 7,60f. zu verstehen. Hier weicht Julian bekanntlich vom stoischen Modell ab. Die dritte Kategorie ist nicht τὸ πρὸς τι, sondern τὸ πὼς ἔχον, eine umstrittene Größe, weil, wie schon antike Kritiker bemerkten, Unvereinbares in dieser Kategorie zusammengefaßt werde, z. B. Quantität, Zeit, Ort, Qualität. Die vierte Qualität bestimmt Bruckner dann wieder richtig als πρὸς τί πὼς ἔχον, „relative Bestimmtheit“ (von Individuen; z. B. „ist Vater von“, „liegt rechts von“ usw.); s. dazu Ricken, Philosophie 167.

S. 180: Zum Thema Erdbeben s. auch Capelle, Erdbebenforschung; und Hermann, Erdbeben. Ähnlich wie im oben zu S. 80, Anm. 24 zitierten Fall ließe sich durch genaueres Nachforschen vielleicht auch hier eine (doxographische) Quelle ausfindig machen; s. in diesem Zusammenhang auch *epit. Theod. Mops. exp. Ps* 17,13-16 (CChr. SL 88A, 93f.).

S. 182-187: Zu Julians Auslegung von Joël 1,4 s. jetzt auch Strobl, Untersuchung; und Canellis, Jérôme.

S. 182, Anm. 133, und S. 200, Anm. 224: Hier weist die moderne Exegese m. E. frappante Ähnlichkeiten mit den antiochenischen Lösungen auf. Zu Am 7,1 stellt sich etwa die Frage, ob hier in der Tat vom Spätschnitt des Grases oder nicht vom Spätschnitt des Getreides (nach der Königsmahd) die Rede ist (Wolff, Amos 337). Weippert (Amos 23) weist auf den viehzüchterischen Kontext der Stelle hin und bestätigt die Ansicht, daß hier tatsächlich vom Grasschnitt die Rede ist.

S. 210: Zu Julians Aussage *Flor.* 2,158 (CSEL 85/1, 280): [*in Scriptura*] *non continuo, quod non dicitur, denegatur* vgl. Tert. *monog.* 4,6 (CSEL 76, 50,28): *negat scriptura, quod non notat*. Ich verdanke diesen Hinweis Alfons Fürst.

S. 253: Da im Spätlatein die 1. Person Singular regellos mit dem *pluralis maiestatis* wechselt, kann Iul. *Flor.* 5,26 (PL 45, 1464): *cum essemus* nicht als Beweis dafür angeführt werden, daß Julian 411 in jemandes Begleitung in Karthago war. An den in diesem Abschnitt umrissenen historischen Umständen ändert dies nichts.

S. 265, Anm. 83; S. 268, Anm. 3: Hier gilt entsprechend: *Mare clausum* war keine strikte Regelung. Gerade darauf verweist auch die ebd. zitierte Literatur! Auch im Winter waren vor allem viele Kaufleute unterwegs. Dennoch besteht eine gewisse Wahrscheinlichkeit, daß der Umstand hier zutrifft, zumal kirchliche Beamte meist öffentliche Verkehrsmittel benutzen.

S. 299: Hinter Nest. *ep. II ad Caelestin.* = *coll. Veron.* 4 (ACO I/II, 14.5): *saepe scripsi* verbergen sich möglicherweise nicht mehr als ein oder zwei Briefe. Doch wäre dies allein schon demütigend genug für Nestorius gewesen. Daß er die Korrespondenz mit Caelestin, sich verstellend, mit einer solchen Bemerkung eröffnet hätte, läßt sich kaum vorstellen. Es bliebe somit also dabei: Er war in Julians Sache bereits mit einigem Aufwand und einigem Risiko tätig geworden.

S. 319-320: Die Übersetzung von Prosp. *epit. chron.* 1336 (MGH AA IX, 477.3-4): *correctionis speciem praeferens* mit „der *correctio* ein Traumbild vorziehend“ ist falsch. Eine richtige Übersetzung lautet „den Anschein der Besserung vor sich hertragend.“ Damit ist auch die Interpretation des Ausdrucks auf S. 320 hinfällig. Ich verdanke diesen Hinweis Alfons Fürst.

S. 327: Etwas anders verhält es sich mit *obiit* im vorletzten Satz der Passage aus Vigniers *praefatio in scripta Iuliani*. Es heißt natürlich wörtlich „er starb.“ Doch läßt sich m. E. eine Übersetzung „er lebte“ vom Kontext her vertreten. Es geht in der Passage ja darum, daß Julian seinen Lebensabend in jenem sizilianischen Weiler verbracht habe, nicht daß er dort zufällig gestorben sei.

S. 343 (s. auch S. 188 und 297): Die Katenenfragmente des als Quelle für Iul. *exp. Iob* interessanten Ijobkommentars des Polychronius von Apameia finden sich jetzt in U. und D. Hagedorn, Hrsg., *Die älteren griechischen Katenen zum Buch Hiob 1-4* (= PTS 40.48.53), Berlin 1994.1997.2000 (der Registerband 4 steht noch aus); zum im selben Zusammenhang relevanten Ijobkommentar des Johannes Chrysostomos s. Johannes Chrysostomos, *Kommentar zu Hiob*, hrsg., übers. und erl. von U. und D. Hagedorn (= PTS 35), Berlin 1990.

#### ÜBERSETZUNGEN ANTIKER TEXTE

An dieser Stelle sei noch vermerkt, daß die Übersetzungen antiker Texte in dieser Arbeit sämtlich vom Verfasser selbst stammen. Sofern Übersetzungen in moderne Sprachen zugänglich waren, wurden diese konsultiert.

## ERSTES KAPITEL

### FORSCHUNGSGESCHICHTE UND QUELLENLAGE

#### ANFÄNGE

Die Erforschung von Leben und Werk Julians von Aeclanum hat ihren ursprünglichen Ort im Kontext der historisch-theologischen Pelagianismusforschung. Deren Ursprünge liegen in der Verbindung eines zur Zeit des Renaissancehumanismus im 15. Jahrhundert entstehenden geschichtswissenschaftlichen Ethos mit reformtheologischen Ansätzen zu Beginn des 16. Jahrhunderts. Zwar hatte der aus einer Reihe von theologischen Auseinandersetzungen während der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts hervorgebrochene Kirchenstreit seit seinem ersten Aufflammen in mehreren Schüben auch unmittelbar auf die weitere Entwicklung der westlichen Theologie eingewirkt,<sup>1</sup> doch scheint dieser direkte Einfluß allmählich schwächer geworden zu sein.<sup>2</sup>

Hinsichtlich der Verbindungslinien zwischen dem Aufkommen einer kritischen Geschichtsforschung und reformatorischer wie gegenreformatorischer Theologie im 16. Jahrhundert ist der Pelagianismus als Gegenstand historisch-theologischer Forschung geradezu eine neuzeitliche Erfindung.<sup>3</sup> Das neuzeitliche Interesse am Pelagianismus ist von daher als ein vermitteltes<sup>4</sup> und im weiteren Kontext eines historisch-theologischen Interesses am frühen Christentum anzusehen.<sup>5</sup> Unter den

---

<sup>1</sup> Vgl. etwa die Entwicklung in Gallien bis zu den Konzilien von Orange 441 und 529 (Munier, *Concilia Galliae*, bes. 76-93; Clercq, *Concilia Galliae*, bes. 53-76, *Canons*, bes. 152-185; Markus, *Legacy*), in Britannien und Irland auch darüberhinaus (Markus, *Pelagianism*; vgl. auch Anm. 130-132 am Ende dieses Kapitels), die Geschichte des „Prädestinarianismus“ (vgl. Garrigou-Lagrange, *Prédestination*; Amann, *Prédestinarianisme*; Grossi, *Auctoritas*; Mühlberg, *Dogma* 464-476.524-534; Schmidt, *Dogma* 722-727) und der Erbsündenlehre (Gross, *Geschichte* 2-3), „pelagianische“ Elemente in einigen „Volkshäresien“ des 12. und 13. Jahrhunderts (Lambert, *Heresy* 50. 79. 119-120; Manselli, *Henri*) und schließlich Bradwardines (c. 1295-1349) Kampf gegen die „modernen Pelagianer“ im 14. Jahrhundert; s. dazu Savilius (1549-1622), *Thomae Bradwardini De causa Dei contra Pelagium* (*De causa Dei* erschien 1344); Leff, *Bradwardine*; *Heresy*; Kretzmann, *History*. In Bradwardines Aktualisierungs- und Historisierungstendenz (*contra Pelagium*!) deutet sich bereits, wenn auch noch etwas unreflektiert, die frühneuzeitliche Einstellung an.

<sup>2</sup> Vgl. Backus, *Reception* 1, 396. Danach wurde der Pelagianismus im 14. und 15. Jahrhundert kaum als ein spirituelles, gegenwartstheologisches und kirchliches Problem wahrgenommen und auch die historische Dimension war kaum im Blick. Zu einem Fall in dem Julian sogar als Heiliger überliefert wird, vgl. Marrou, *Canonisation*.

<sup>3</sup> Vgl. Backus, *Reception* 2, 579-585.

<sup>4</sup> Dies gilt sowohl für diejenigen, etwa Reformatoren und Jansenisten, die den Pelagianismus als Erzhäresie und Paradigma neuzeitlicher Gott- und Gnadenlosigkeit deuten, wie auch für ihre Gegner, Humanisten, Arminianer, Jesuiten und Aufklärer, die der naturgesetzlichen Rationalität zumindest eine begrenzte, wenn nicht eine dominierende Heilsrolle zubilligen oder den Pelagianismus als Vorläufer des modernen Emanzipationsgedankens sehen. Vgl. noch Harnack, *Handbuch* 3 (3. Auflage), 173, Anm.: „Als der entschlossenste Aufklärer, den die alte Kirche erlebt hat, stand er (sc. Julian von Aeclanum) dem größten religiösen Charakter seiner Zeit gegenüber.“

<sup>5</sup> Zu Versuchen im 16. Jahrhundert, Erkenntnisse über Sitten und Lehre der frühen Christen für eine Einigung über Lehre und Praxis der Kirche der Gegenwart zu verwenden s. Lössl, *Augustinus im Regensburg Buch*, bes. 29-30 (Literatur).

renaissancehumanistisch-reformatorischen Bemühungen Ende des 15., Anfang des 16. Jahrhunderts, eine Geschichte der frühen Christen und der frühen Kirche zu schreiben, sind auch die frühesten Beispiele für eine wenigstens ansatzweise historisch-theologische Behandlung des Pelagianismus zu finden, etwa im Traktat des St. Gallener Humanisten und Reformators Joachim von Watt „Über die pelagianische Häresie“.<sup>6</sup>

Aus dem Kontext der Religions- und Einigungsgespräche um die Mitte des 16. Jahrhunderts heraus und weiterhin unter dem Einfluß renaissancehumanistischer Ideen zu Reform und Kircheneinheit schrieb der katholische Einigungstheologe Georg Cassander aus Pitthem bei Brügge über den Pelagianismus, bezeichnenderweise in einer Vorrede zu einer Ausgabe des Traktats Honorius' von Autun über die Prädestination.<sup>7</sup>

Diese frühen Arbeiten sind kurz und skizzenhaft. Schon Walch schätzte ihren rein geschichtswissenschaftlichen Wert als gering ein, empfahl aber ihre Lektüre aus theologiegeschichtlicher Perspektive.<sup>8</sup> Einem Vergleich mit den nur wenig später entstandenen Werken der Magdeburger Zenturiatoren und Cäsar Baronius', insbesondere was die Fülle des gesammelten Materials angeht, hielten sie nicht stand.<sup>9</sup> Doch mangelte es bei letzteren an der kritischen Auswertung desselben. Deswegen sei erst Jan de Laet's<sup>10</sup> „Arbeit als der erste Versuch anzusehen“, der *Geschichte* der pelagianischen Kontroverse „ihre rechte Gestalt zu geben“.<sup>11</sup> De Laet sei der erste Forscher, der den Versuch unternommen habe, die Fragmente der Pelagianer zu sammeln. Sein Werk stelle den Höhe- und Schlußpunkt einer ersten Periode der historisch-theologischen Pelagianismusforschung dar.

#### DIE ZEIT DER ARMINIANISMUSKONTROVERSE UND DES GNADENSTREITS

Die zweite Phase beginnt mit Gerard Jan Voss. Voss brachte 1618 im Kontext des Arminianismusstreits seine große Geschichte des Pelagianismus heraus.<sup>12</sup> Ihm folgte 1622 Hugo Grotius mit seiner *Disquisitio*.<sup>13</sup> Diese war nicht so sehr als eine weitere historische Darstellung konzipiert denn als Analyse des Verhältnisses von historischer und systematischer Theologie angesichts des Pelagianismusvorwurfs gegen die Arminianer.<sup>14</sup> Im Kontext eines sich zur Arminianismuskontroverse in

<sup>6</sup> Vadianus (1484-1551), *De haeresi Pelagiana*; vgl. Walch (1726-1784), Entwurf 4, 840.

<sup>7</sup> Cassander (1513-1566), *De Pelagio*; vgl. Dolan, *Influence*, bes. 87-111; zur Signifikanz der Honoriusausgabe s. auch Beinert, *Kirche*, bes. 38-50. Vgl. in diesem Kontext auch Witzel (1501-1573), *De moribus*; *Typus ecclesiae prioris*, bes. fol. 68v-69r; sowie die Editionen von Sichardus (1499-1552), *Philippi Presbyteri in historiam Job*; Hervagius (1497-1558), *Bedae presbyteri in Job libri tres*; und Barraeus (c. 1580), *Ruffini opuscula*; sowie Barraeus, *Historia*.

<sup>8</sup> Walch, Entwurf 4, 840. Insbesondere Cassanders Beitrag sei „merckwürdig“.

<sup>9</sup> Flacius (1520-1575), *Ecclesiastica historia*, bes. centuria v; Baronius (1538-1607), *Annales* 5, bes. 423f. 450-455. 507. 693. Besonders Baronius zeichnet sich durch Detailfülle und Interesse an darstellender (im Unterschied zu polemischer) Geschichtsschreibung aus.

<sup>10</sup> Latius (1593-1649), *De Pelagianis*.

<sup>11</sup> Walch, Entwurf 4, 840.

<sup>12</sup> Vossius (1577-1649), *Historiae*; vgl. auch Wickenden, Vossius, bes. 7 und 21.

<sup>13</sup> Grotius (1583-1645), *Disquisitio*.

<sup>14</sup> Das Werk entstand in Paris, wohin Grotius 1619 nach seiner Verurteilung zu lebenslanger Haft wegen seiner arminianischen Haltung geflüchtet war. Vgl. Guggisberg, Grotius.



seltsamer Parallelität entwickelnden Gnadenstreits erschien 1629 eine Geschichte des Pelagianismus des spanischen Dominikaners Diego Alvarez.<sup>15</sup> Erst nach dem Tod des Bischofs von Ypern erschien dessen epochaler *Augustinus*, dessen erster Teil eine historisch-theologische Abhandlung über den Pelagianismus enthält.<sup>16</sup> Was dieser an historischer Detailgenauigkeit fehlt, gleicht sie durch dogmatische Schärfe leicht aus. Demgegenüber ist das ein Jahr vorher in Dublin erschienene Geschichtswerk des Bischofs von Armagh und Primas' Irlands, James Ussher, eher kompilatorisch motiviert.<sup>17</sup> Schon im modernen Sinn dogmengeschichtlich<sup>18</sup> inspiriert ist dagegen Denis Petau,<sup>19</sup> was es mitunter schwierig macht, zwischen Petaus theologischen Einsichten und historischer Darstellung zu unterscheiden.<sup>20</sup>

Eine dritte und für die Julianforschung entscheidende Periode setzt ein mit den 1673 erscheinenden Werken von Henry Noris und Jean Garnier.<sup>21</sup> Bezeichnenderweise als Mercatorherausgeber ist Garnier der erste, der sich in den Anmerkungen zu seiner Edition eingehend mit Leben und Werk Julians beschäftigt. Als einer der ersten Nutznießer dieser Pionierarbeit geht William Cave in seiner erstmals 1688

<sup>15</sup> Alvaresius († 1639), *Historia*; vgl. hierzu Walch, Entwurf 4, 842: Alvarez habe „vornemlich die Absicht gehabt, die Jesuiten zu überführen, daß sie Pelagianer wären.“

<sup>16</sup> Jansenius (1585-1638), *Historia*, bes. 58-64; zur theologiegeschichtlichen Stellung Jansens s. De Lubac, *Augustinismus*, bes. 49-112; Eicher-Schellong, *Neuzeitliche Theologien*, 28-30.

<sup>17</sup> Usserius (1581-1656), *Antiquitates*, bes. 205-375. Wie bei Flacius und Baronius leidet auch bei Ussher etwas die Kritik. Seine Daten sind mit Vorsicht zu benutzen. Vgl. dazu schon Walch, Entwurf 4, 842: Ussher „sammelte leider auch Fabeln“. Vgl. etwa in *Antiquitates* 289 den Schluß, die Variante *Julianus Celenensis* in Beda *Cant. praef.* lege auf der Grundlage von Servius *In Aen. viii* die kampanische *colonia Celena* als Heimatstadt und Bischofssitz Julians nahe. Zur Diskussion der Frage heute vgl. Lössl, *Te Apulia genuit*, sowie unten im zweiten Kapitel. S. aber schon Cave, *Historia* 308 (400). Trotz dieser Mängel nahm Jean Le Clerc einen Abriß von Usshers Werk in seine *Bibliothèque universelle* auf: Clericus, *Bibliothèque* 8 (1688) 174-237.

<sup>18</sup> Petau entwarf das im 19. Jahrhundert von Newman wiederentdeckte Modell einer historisch-positiv theologisch darstellbaren *Dogmenentwicklung*, in der heterodoxe Entwürfe (wie etwa auch der Pelagianismus) ohne Polemik relativ zu einer sich je klarer herauskristallisierenden Orthodoxie betrachtet werden können. Vgl. dazu Karrer, *Methode*; Hofmann, *Theologie*.

<sup>19</sup> Petavius (1583-1652), *De Pelagianorum et semipelagianorum dogmatum historia*, bes. 308.

<sup>20</sup> Vgl. Walch (Entwurf 4, 842), Petau sei trotz seiner Genialität kein gewissenhafter Historiker, sondern mische überall seine eigene Meinung hinein. Deshalb sei das Studium von Jean Le Clercs, mit kritischen Anmerkungen versehener Edition von Petaus Werk angeraten (Clericus, *Opus*). Im allgemeinen diskutiert Petau eher die theologischen als die historischen Zusammenhänge.

<sup>21</sup> Norisius (1631-1704), *Historia Pelagiana* (s. dazu auch Wernicke, Noris); Garnerius (1612-1681), *Dissertationes*. Garnier hatte 1648 erstmals den von ihm Julian zugewiesenen *Libellus fidei* herausgebracht. Vielleicht ist dies die Ausgabe, die Cave (*Historia* 309 [401]) irrtümlich als 1668 erschienene Mercatorausgabe Garniers bezeichnet. Diese kam aber tatsächlich erst 1673 erstmals heraus. Sie war außerdem größtenteils von Philippe Labbe (1607-1667) vorbereitet worden (vgl. Sommervogel, *Bibliothèque* 3/2, 1228f.; 4, 1327 D). In diesem Zusammenhang zu erwähnen ist auch Jacques Sirmond (1559-1651), der Rufins *liber de fide*, den *Praedestinatus*, die gallischen Konzilsakten und eine Geschichte des Prädestinatianismus herausgab und dem Garnier mehr als nur die Abschrift einer Veroneser HS mit dem Text des von ihm 1648 herausgegebenen und Julian zugewiesenen *libellus fidei* verdankt. Die der bei Migne (PL 53, 583-672) abgedruckten Ausgabe des *Praedestinatus* vorgeschaltete *Sirmondi praefatio* (PL 53, 579-583) ist allerdings nicht von Sirmond, sondern von seinem Mitbruder J. de la Baune (vgl. Amann, *Praedestinatus*, bes. 2779). Schließlich gehört in diesen Kontext auch noch Étienne Baluze (1630-1718), der 1684 Garniers Mercator erneut herausbrachte, nachdem er 1683 eine Sammlung von Konzilsakten veröffentlicht hatte (Balusius, *Nova Collectio*), die den u. a. von Galiot du Pré (Galiotus, Tomus), Crabbe (1471-1554), Labbe und Wolf (Lupus, *Statuta*; *Decreta*) etablierten Forschungsstand enorm verbesserte (vgl. auch Balusius, *Supplementum*; Quentin, Mansi; Schwartz [ACO I/II; I/IV; I/V]).

veröffentlichten christlichen Literaturgeschichte darauf ein.<sup>22</sup> Es folgen in kurzen Abständen die kritischen Einleitungen und Anmerkungen der Mauriner (unter der Leitung Thomas Blampins) und Paschier Quesnels in ihren Ausgaben der Werke Augustins und Leos des Großen.<sup>23</sup> 1701 erscheint der monumentale Band 13 der *Mémoires* Le Nain de Tillemonts über Augustinus. Auch dieser nimmt ausführlich und kenntnisreich auf Julian Bezug.<sup>24</sup>

Schließlich fällt auch Gottfried Arnolds Werk in diese Zeit.<sup>25</sup> Es trägt zwar zur Geschichte des Pelagianismus sowie zu Leben und Werk Julians nichts Neues bei, zeichnet sich aber durch sein innovatives Plädoyer für eine „unparteyische“ Sicht dessen aus, was bisher auch von den streng historischen Arbeiten dogmatisch als häretisch am Pelagianismus verurteilt wurde.

## DAS 18. JAHRHUNDERT

Die Literaturlisten, namentlich bei Tillemont, Fabricius und den beiden Walchs werden nun freilich immer länger.<sup>26</sup> Lediglich auf die wichtigsten Beiträge des verbleibenden 18. Jahrhunderts kann hier noch verwiesen werden, insbesondere die Werke Schroeckhs und Walchs.<sup>27</sup> Diese haben den Forschungsstand derart entscheidend verbessert, daß viele erst in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, etwa von Greshake und Wermelinger, erneut formulierte Einsichten sich letztlich

<sup>22</sup> Cave (1637-1713), *Historia* 308-309 (in der Auflage von 1741, 400-401); zu verbleibenden Ungereimtheiten bei Cave s. jedoch unten am Ende von Anm. 27.

<sup>23</sup> Blampin (1640-1710), In tomum decimum praefatio (PL 44, 9-108, bes. 77-92); Quesnellus (1634-1719), *Dissertatio*; vgl. zu letzterem auch Ballerini, *Observationes*. Zu Blampin als Hauptherausgeber der Mauriner Ausgabe der Werke Augustins vgl. auch Kukula, *Mauriner Ausgabe*.

<sup>24</sup> Tillemont (1637-1698), *Mémoires* 13, bes. 814-820; vgl. Blampin, *Vita Augustini*. Letztere ist, wie Blampin, *Brevis praefatio* (PL 32, 30), selbst einräumt, stark von Tillemont abhängig. Sie stellt gewissermaßen eine lateinische Paraphrase zu Tillemonts Werk dar (vgl. Backus, *Reception* 976-977), referiert aber weitgehend nur die Quellen (*ex eius [sc. Augustini] scriptis concinnata*) und geht kaum auf kritische Fragen in Auseinandersetzung mit moderner Literatur ein; vgl. hierzu auch Madec, *Annales*. Zur Polemik Mercators gegen Julian s. auch Tillemont, *Mémoires* 15, 136-143, 857-859.

<sup>25</sup> Arnold (1666-1714), *Ketzergeschichte* 1, 233-243; vgl. Schindler, *Häresie* 331-333.

<sup>26</sup> Vgl. Walch (1693-1775), *Bibliotheca* 3, 776; Fabricius, *Bibliotheca* 5, 661; Walch, *Entwurf* 4, 839-846; vgl. auch die bei Mosheim (*Institutiones*, 2. Auflage, 205-206 in den Anmerkungen) angegebenen Titel, bes. 206 (Anm. m) die unveröffentlichte Dissertation von Jacques de Longueval (1680-1735). Vgl. dazu auch Sommervogel, *Bibliothèque* 4, 1937.

<sup>27</sup> Walch, *Entwurf*; Schroeckh, *Kirchengeschichte*. Auch Mosheim geht im ersten Band seiner *Kirchengeschichte* (644-739) ausführlich auf den Pelagianismus ein. Er übernimmt z. B. Sirmonds Zuweisung des *Praedestinatus* an Arnobius den Jüngeren (*Kirchengeschichte* 737-738). Vgl. dazu die Zuweisung an Julian durch Schubert (*Praedestinatus*), das neuerliche Argument für Arnobius durch Morin (*Etude*; *Études* 1, 309) und die Diskussion bei Bouwman (*Julian* 17-19). Mosheim ist auch als Quelle für Gibbon von Bedeutung, der den Pelagianismus jedoch nur zwei Mal erwähnt: *History* 3, c. xxx, Anm. 92 (der Pelagianismus in Rom eine Sache des Klerus ohne Beteiligung des Volkes; der Osten der Sache der Pelagianer wohlgesonnen); c. xxxi (pelagianisches Christentum in Britannien nach dem Abzug der Römer) (= Bd. 2, 150. 234 Womersley).

Die in der englischen Übersetzung von Mosheims *Institutiones* (230-232, 2. Auflage 205-207) (*Institutes* 1, 339, Anm. 47) aus dem 19. Jahrhundert enthaltenen, z. T. falschen Zusätze (Julian sei bereits 417 als Pelagianer aufgetreten, erst 420 verurteilt und verbannt, 423 von einer Synode in Kilikien verurteilt worden und 424 zwischenzeitlich nach Italien zurückgekehrt) verdanken sich wohl Ergänzungen nach Cave, *Historia* 309 (401). Sie kommen im Original so nicht vor.

auf sie zurückführen lassen.<sup>28</sup> Dies dürfte auch den hier vorgelegten Überblick über einige schon etwas weiter zurückliegende Perioden der Forschungsgeschichte rechtfertigen. Zwar erfolgten viele entscheidende Neuentdeckungen tatsächlich erst im 20. Jahrhundert,<sup>29</sup> doch stützen sich auch einflußreichere neuere Studien systematisch auf Vorarbeiten des 18. Jahrhunderts. Nur wenn diese zur Kenntnis genommen werden, wird auch der Verweis auf den durch die neueren Studien erzielten Fortschritt wirklich nachvollziehbar.<sup>30</sup>

#### DAS 19. JAHRHUNDERT BIS AUF BRUCKNER

Im Vergleich zu den enormen Fortschritten des 18. Jahrhunderts war die Ausbeute des 19. Jahrhunderts eher dürftig. Dies zeigt sich insbesondere bei einem Blick in das Literaturverzeichnis der Monographie Bruckners aus dem Jahr 1897, die noch immer als Standardwerk zu Julians Leben und Werk zu betrachten ist.<sup>31</sup> Was die Substanz betrifft, so baut Bruckner auf einige der wichtigsten eben besprochenen Arbeiten auf, namentlich Baronius, Garnier, Tillemont, Voss, Noris, Cave, Walch, Schroeckh und Schoenemann. Aus dem 19. Jahrhundert treten nur noch Wiggers', Wörters, Klasens und Ernsts als auf den Pelagianismus zentrierte Studien<sup>32</sup> sowie Fritzsches Untersuchung zur Exegese Theodors von Mopsuestia hinzu.<sup>33</sup> Böhrin-

<sup>28</sup> Vgl. etwa Wermelingers Resumee (Rom 2), die Pelagianer hätten sich durch Einbindung in ihre Ortskirchen und eine Abneigung zur Bildung einer eigenen Kirche ausgezeichnet, mit Walchs Urteil (Entwurf 4, 721), den Pelagianismus als solchen gebe es nicht. Er sei keine Sekte, sondern bestehe nur aus individuellen Lehrern. Sogar ihn als Häresie zu bezeichnen, sei irreführend (826). Es handle sich vielmehr um eine Gruppe theologischer Lehrmeinungen, die zu gegebener Zeit zu den bekannten Konflikten geführt hätten. Etwas weniger ausgereift aber immer noch typisch für das 18. Jahrhundert und Sichtweisen des 20. Jahrhunderts vorwegnehmend ist Gibbons Urteil (Bd. 2, 150, Anm. 92 Womersley), der Pelagianismustreit sei eine römische Theologenquerelle gewesen, unverständlich für und ohne Auswirkung auf das Kirchenvolk (z. B. keine Sektenbildung!), ein Streit unter Eliten. Im Osten hätten die Pelagianer Unterstützung erfahren. Vgl. damit Browns Darstellungen (Aspects; Patrons; Pelagius) und seine Vorstellung (Pelagius 191) von Pelagianern als konservativen Elitechristen, deren Haltung in Zeiten sozialer Umbrüche zu Konflikten führte. Auch das neuerdings (etwa von Rist, Augustine 317-320) wieder diskutierte Problem eines aporetischen Verhältnisses zwischen antiker Seelen- und frühchristlicher Ursündenlehre (Kreatianismus vs. Traduzianismus) auf dem Hintergrund der theologischen Streitigkeiten wurde schon von Walch (vgl. Entwurf 4, 763) kritisch erörtert.

<sup>29</sup> So Wermelinger, Rom 1; Neuere Forschungskontroversen.

<sup>30</sup> Zu diesen „Defiziten“, die allerdings auch die Forschung vorantrieben, vgl. bereits Walch, Entwurf 528-529: „Alvarez und Jansenius schreiben, als Feinde der Jesuiten, Garnier, Petau und Daniel als Jesuiten. Noris schreibt so, daß ihn seine Gegner öffentlich beschuldigen, er sey ein Jansenist. Die arminianischen Streitigkeiten haben dem Johann von Lact, Grotio und dem großen Vossio die Feder in die Hände gegeben. Maffei ist ein Verteidiger der Bulle *Unigenitus*. Hottinger und Forbese sind eifrige Anhänger der Lehren der reformirten und Wall der englischen Kirche ... Außer diesen kennen wir nur einen..., der ohne erweisliche Absichten auf neuere Zwistigkeiten diesen Theil der Kezerhistorie bearbeitete, den Erzbischof Usher.“ Zu letzterem vgl. aber auch oben Anm. 17 sowie die Tatsache, daß Usshers erstes Interesse (ähnlich Sirmond) dem Phänomen des Prädestinarianismus galt (vgl. Usserius, Historia).

<sup>31</sup> Bruckner, Julian vii-viii.

<sup>32</sup> Wiggers, Pragmatische Darstellung; Klasen, Entwicklung; Wörter, Pelagianismus; Ernst, Pelagianische Studien. Ernsts Studie ist eine kritische Erwiderung zu Klasens und Wörters.

<sup>33</sup> Fritzsche, Theodori Mopsuesteni historica theologia; vgl. daneben auch Kihn, Theodor von Mopsuestia (nicht erwähnt werden Kihn, Bedeutung; Θεωπία; Bardenhewer, Polychronius).

gers, Bindemanns und Reuters Arbeiten stellen Augustinus in den Mittelpunkt.<sup>34</sup> Die übrigen Literaturangaben bei Bruckner beschränken sich auf Standardwerke allgemeineren Inhalts.<sup>35</sup> Einige speziellere Artikel und Sammelwerke werden nur in den Anmerkungen zitiert.<sup>36</sup>

Vom Aufbau her erfüllt Bruckners Monographie bis auf eine Untersuchung der Sprache Julians beinahe alle Erwartungen. Bruckner legt Rechenschaft ab über die Quellenlage (1-9). Er gibt einen geschichtlichen und biographischen Überblick (9-33). Er analysiert auf der Basis von Julians eigenen Werken (33-75), soweit diese erhalten und bekannt sind, Julians „Kenntnisse, Bildung und Methode“ (75-100) und diskutiert schließlich seine Stellung zu Schrift und Tradition (101-125) sowie die Grundzüge seiner Dogmatik (125-177).<sup>37</sup>

Daß Bruckner das vorhandene Textmaterial gründlich bearbeitet hatte, bewies er nicht nur mit seiner Julianmonographie, sondern auch mit zwei neun und dreizehn Jahre später erschienenen Ausgaben mit Fragmenten von Werken Pelagius' und Caelestius' sowie Julians.<sup>38</sup> Letztere ist trotz der 1977 erschienenen kritischen Ausgabe der Julianfragmente durch De Coninck und D'Hont (CChr. SL 88) weiterhin als grundlegend anzusehen.<sup>39</sup>

Dennoch wurde Bruckners Studie schon in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts gerade auf dem Gebiet der Quellenkunde sehr stark relativiert. Um diese Entwicklung sichtbar zu machen, soll im folgenden zunächst auf die Quellenlage zur Zeit Bruckners, dann auf die Neuentdeckungen Anfang des 20. Jahrhunderts und schließlich auf verbleibende Fragen zur Quellenlage eingegangen werden, ehe ein Überblick über die gegenwärtige Forschungslage dieses Kapitel abschließt.

## DIE QUELLENLAGE ZU BEGINN DES 20. JAHRHUNDERTS

### Werke Julians

Der größte Teil dessen, was von Julians Werk in Fragmenten erhalten ist, steht bei Augustinus. Um 420 schrieb dieser ein Werk in vier Büchern „Gegen zwei Briefe

<sup>34</sup> Böhringer, *Die Kirche Christi I/3* (zu Ambrosius und Augustinus); Bindemann, *Der Heilige Augustin 1-3*. Reuter (Augustinische Studien) nimmt bereits Ergebnisse der Augustinusforschung des 20. Jahrhunderts vorweg.

<sup>35</sup> Besonders häufig zitiert wird Harnack, *Lehrbuch 3* (2. Auflage), bes. 154-156. 167-183. 198-199. 211. 228. 550; vgl. Loofs, *Leitfaden*, bes. 209. 214 (408. 429-432); Hefele, *Conziliengeschichte*; Langen, *Geschichte der römischen Kirche*; Bardenhewer, *Patrologie*.

<sup>36</sup> Vgl. etwa bei Bruckner (Julian 13-14, Anm. 1) Chevalier (*Répertoire*) und Davids (Julian) zu Atella in Apulien als Julians Geburtsort (gemeint ist Atella etwa 15 km südlich des heutigen Melfi an der alten Landstraße nach Potenza, nicht das kampanische Atella, auf halbem Wege zwischen Neapel und Capua gelegen! Doch Bruckner, im Gefolge der von ihm zitierten Studien, bleibt diese Spezifizierung schuldig). S. dazu auch unten sowie Lössl, *Te Apulia genuit*. Geographische Werke (insbesondere Guarini, *Ricerche*) hat Bruckner nicht ausdrücklich konsultiert.

<sup>37</sup> Als unmittelbare Reaktion vgl. Krüger, Bruckner, als kurze Zeit später entstandene Studien Bonwetsch, Julian; Loofs, Pelagius, bes. 769-774. Eine andere Frage ist, inwieweit Bruckner das seiner Studie zugrundeliegende biographische Grundmuster (Julian als rationalistischer Aufklärer) von Harnack übernimmt (vgl. oben Anm. 4; Bruckner, Julian 66. 76; Wermelinger, *Rom 226f.*).

<sup>38</sup> Bruckner, *Quellen*; *Vier Bücher*.

<sup>39</sup> Vgl. dazu die kritischen Rezensionen von Duval (Julianus) und Lamberigts (Remarks).

von Pelagianern<sup>40</sup> und wandte sich damit gegen Julians Briefe an die Römer und an Rufus von Thessalonike.<sup>41</sup> Diese Briefe finden sich in Auszügen in *c. duas epp. Pel.* zitiert.<sup>42</sup> Schon Ende 418 hatte Augustinus Initiative gegen Versuche Julians ergriffen, am Kaiserhof von Ravenna eine Rehabilitierung der am 30. April jenes Jahres durch ein kaiserliches Reskript gebannten Lehren Pelagius' und Caelestius' zu erwirken. Zusammen mit der *tractoria* des Bischofs Zosimus von Rom bildete dieses Dokument die Legitimationsgrundlage nicht nur für die Verurteilung jener, sondern auch für die Einforderung der Zustimmung zu den von Augustinus und den afrikanischen Bischöfen propagierten Lehren.<sup>43</sup> In einem zwischen Mai und Ende 418 verfaßten Brief an den bei Hof einflußreichen Comes Valerius brachte Julian sein Mißfallen darüber zum Ausdruck. Auch Spuren dieses Schreibens sind bei Augustinus erhalten.<sup>44</sup> Doch blieb Julians Vorstoß ohne Erfolg. Gegen Ende des Jahres widmete Augustinus dem Valerius seine Schrift „Über die Ehe und die Begehrlichkeit“ und konnte dabei voraussetzen, daß dieser nicht – oder nicht mehr – auf Julians Seite stand.<sup>45</sup> Gegen *nupt.* nun richtete Julian sein erstes größeres Werk „An Turbantius“.<sup>46</sup> Er brachte es wohl noch vor seiner durch Edikt vom 9. Juni 419 verfügten Verbannung aus Italien zur Veröffentlichung. Auch aus ihm hat Augustinus ausführlich zitiert.<sup>47</sup> An Länge weit übertroffen jedoch werden die bisher genannten Fragmente schließlich von den in Augustins „Unvollendetem Werk gegen Julian“ erhaltenen Stücken von Julians Schrift „An Florus“.<sup>48</sup> Florus hatte Julian aus Konstantinopel das zweite Buch von *nupt.* zugeschickt, das dieser

<sup>40</sup> Aug. *c. duas epp. Pel.* (CSEL 60, 423-570).

<sup>41</sup> Iul. *ep. Rom* (CChr. SL 88, 396-398); *ep. Ruf.* (CChr. SL 88, 336-340); Bruckner, Julian 34f.

<sup>42</sup> *Ep. Rom* apud *c. duas epp. Pel.* 1 (s. Bruckner, Vier Bücher, 109-111). Garnier (PL 48, 505-507) wies den Brief Caelestius zu. In Iul. *Flor.* 1 = Aug. *c. Iul. imp.* 1,18 (CSEL 85/1, 15) scheint Julian die Verfasserschaft von *ep. Rom* zu leugnen. Tatsächlich leugnet er lediglich die Identität des Briefes mit *ep. Zos.* (CChr. SL 88, 335-336) apud Merc. *comm. Iul. = coll. Palat.* 11 (ACO I/V/1, 12.7-39) (vgl. Bruckner, Vier Bücher, 103-104. 108-109; Wermelinger, Rom 234-235). Wie Julian an der genannten Stelle weiter angibt, hatte er noch einen weiteren Brief an Zosimus geschrieben, der jedoch nicht erhalten ist (s. dazu Wermelinger, Rom 229, sowie unten zur Frage des *libellus fidei*). Fragmente von Iul. *ep. Ruf.* sind in Aug. *c. duas epp. Pel.* 2-4 erhalten (vgl. Bruckner, Julian 34-36; Vier Bücher, 111-113; Bouwman, Julian 3-4).

<sup>43</sup> Vgl. Wermelinger, Rom 196-232; zum Edikt vom 30.4.418 s. *Coll. Quesn.* xiv (PL 56, 490-492); Wurm, Studien 82-87; zur *tractoria* des Zosimus s. Wermelinger, Rom 307-308.

<sup>44</sup> Iul. *ep. Val.* (CChr. SL 88, 335). Es handelt sich hierbei lediglich um zwei kleine Fragmente in Iul. *Flor.* 1 = Aug. *c. Iul. imp.* 1,10 (CSEL 85/1, 10-11) und Aug. *nupt.* 1,1 (CSEL 42, 14). Vgl. Bruckner, Julian 36-38; Duval, Julien 252.

<sup>45</sup> Aug. *nupt.* (CSEL 42, 207-319); s. Aug. *ep.* 200,1 (CSEL 57, 293), wonach Augustinus von Valerius drei Briefe erhalten hatte, die ihn in der Hoffnung bestärkten, daß Valerius ihn und nicht Julian unterstützte. Wermelinger, Rom 232; Lössl, Intellectus 273, Anm. 352 und 353.

<sup>46</sup> Iul. *Turb.* (CChr. SL 88, 340-396).

<sup>47</sup> Und zwar in seiner Erwiderung gegen *Turb.* in *nupt.* 2, in den sechs Büchern „Gegen Julian“, *c. Iul.* (PL 44, 641-874), und im „Unvollendeten Werk gegen Julian“, *c. Iul. imp.* (CSEL 85/1, PL 45). Vgl. dazu die Diskussion zur Rekonstruktion (Stichwort *cartulae*) bei Bruckner, Julian 41-47; Vier Bücher, 1-23; s. dazu außerdem ebd. 24-77 den Text des Fragments, insbesondere gegenüber der neuen Edition von De Coninck (CChr. SL 88, 340-396); vgl. dazu die kritischen Anmerkungen von Duval, Iulianus, bes. 163-164, und Lamberigts, Remarks.

<sup>48</sup> Iul. *Flor.* = Aug. *c. Iul. imp.* 1-3 (CSEL 85/1); 4-6 (PL 45, 1337-1608); vgl. Bruckner, Julian 48. Das Fehlen einer aus Aug. *c. Iul. imp.* herausgelösten kritischen Ausgabe dieses Werks gilt als eine der auffälligsten Lücken in der neueren Forschung; s. Duval, Iulianus 163. 169; zu Florus, einen der mit Julian verurteilten Bischöfe, s. Nest. *ep. I ad Caelestin.* 1 = *ep. 6 coll. Veron.* 4 (ACO I/II, 12); Pietri, Prosopographie 850-852; unten im sechsten Kapitel Anm. 227.258 u. ö.

zwischen 421 und 426 während seines Aufenthalts bei Theodor von Mopsuestia erwiderte. In den Jahren darauf bis zu seinem Tod im August 430 erwiderte dann Augustinus wiederum dieses Werk, wobei er es Abschnitt für Abschnitt zitierte. Er kam jedoch nur bis Buch 6, womit auch dieses letzte bei Augustinus erhaltene Werk Julians nur im Fragment überliefert ist.<sup>49</sup>

Eine zweite Gruppe von Fragmenten findet sich im Werk des Marius Mercator überliefert.<sup>50</sup> Neben der bereits erwähnten *ep. Zos.*<sup>51</sup> steht dort ein Dokument mit „Bruchstücken aus einer öffentlichen Diskussion Julians“,<sup>52</sup> die Bruckner auf 423, Wermelinger aber plausibler auf 418 datiert.<sup>53</sup> *Turb.* steht Mercator im Original, *Flor.* nur in Augustins *c. Iul. imp.* zur Verfügung.<sup>54</sup>

Schließlich ist seit alters her der Ehrwürdige Beda (672/3-735) als Quelle für ein Werk Julians bekannt. In der Einleitung zu seinem eigenen Kommentar zum Hohenlied hat er nicht nur gegen einen entsprechenden Kommentar Julians polemisiert, sondern auch Fragmente davon unter dem Titel *de amore* und Fragmente eines Werks *de bono constantiae* zitiert.<sup>55</sup>

### Werke anderer Autoren

Neben diesen, Fragmente von Werken Julians enthaltenden Werken anderer Autoren gibt es auch eine Reihe von Quellen, die deswegen interessant sind, weil sie entweder direkt auf Julian Bezugnehmen oder zumindest indirekt Umstände von Leben und Werk Julians beleuchten, etwa *ep. 101* Augustinus' an Julians Vater Memor um das Jahr 408.<sup>56</sup>

<sup>49</sup> Zu Vigniers (Vignerius, Supplementum) unhaltbarer Vermutung, Aug. *c. Iul. imp.* enthalte alle acht Bücher Iul. *Flor.*, s. schon Garnier (PL 48, 118C); dazu Bruckner, Julian 48, Anm. 2.

<sup>50</sup> Zu Marius Mercator s. Eltester, Mercator; Wermelinger, Mercator; Denkschrift.

<sup>51</sup> S. oben Anm. 42; Bruckner, Julian 10f.

<sup>52</sup> Iul. *dicta* (CChr. SL 88, 336); Merc. *comm. Iul.* = *Coll. Palat.* 13 (ACO I/V/1, 13.23-39).

<sup>53</sup> Bruckner, Vier Bücher, 104. 109; Bouwman, Julian 4; Wermelinger, Rom 204, Anm. 348.

<sup>54</sup> Eltester, Mercator 1833; gegen Bruckner, Vier Bücher, 3; vgl. Cave, *Historia* 309 (401).

<sup>55</sup> Iul. *Cant.* (CChr. SL 88, 398-401); vgl. Beda *Cant.* praef. (CChr. SL 119 B, 167-173); Iul. *bono const.* (CChr. SL 88, 401-402); vgl. Beda *Cant.* praef. (CChr. SL 119 B, 173-175); Bruckner, Julian 9. 72-75; Vier Bücher, 107-108; Bouwman, Julian 6-7. Duval (Julianus 165-166) stellt zur Ausgabe De Coninck-D'Hont folgende Fragen: (1) Hat Beda aus einem Werk oder aus mehreren Werken Julians zitiert? Nuvolone-Solignac (Pélage/Pélagianisme 2906) vermuten zumindest hinter *Cant.* und *lib. am.* ein Werk *commentaria super uolumina Salomonis*; vgl. Iul. *tr. proph.* praef. (CChr. SL 88, 115.13-14); (2) Inwiefern kann bei den Fragmenten in Beda von Auszügen aus einem „Kommentar“ Julians zum Hohenlied die Rede sein? (3) Sind in Bedas Werk möglicherweise noch weitere Zitate Julians enthalten? Beda scheint diese(n) offensichtlich nicht-polemischen Text(e) Julians durchgängig verwendet und zur Strukturierung seines eigenen Werks herangezogen zu haben. Als mögliche weitere Fragmente Julians in Beda kämen also nicht nur Texte mit offensichtlich pelagianischem Gedankengut in Frage.

Beda schrieb außerdem (fälschlicherweise) auch Pelag. *ep. Demetr.* (PL 30, 15-45) Julian zu. Vgl. dazu (ablehnend) bereits Erasmus, *ep. supp.* 1 (Opus Epistolarum, 2, fol. 4v); zitiert bei Rice, Jerome 245, Anm. 44; Bouwman, Julian 19-20.

<sup>56</sup> Aug. *ep.* 101,4 (CSEL 34/2, 539-543, bes. 542-543); zum kurz danach, nach Bruckner (Julian 21) noch vor 411-412 realisierten Plan einer Afrikareise vgl. Iul. *Flor.* = Aug. *c. Iul. imp.* 5,26 (PL 45, 1464-1465). Julian gibt dort an, Honoratus, einen „Freund“ Augustins und „Manichäer wie er“, in Karthago getroffen zu haben, der ihm ähnliches zum Erbübel gesagt habe wie Augustinus. Zu Zweifeln an der Identität von Honoratus, dem Adressaten von Aug. *util. cred.* (CSEL 25/1, 3-48),

Zwischen 400/1 und 404/5 oder 407<sup>57</sup> verfaßte Paulinus von Nola ein Epithalamium zur Hochzeit Julians mit Titia, der Tochter des Bischofs Aemilius von Benevent, das ebenfalls wichtige Aufschlüsse über die Herkunft und das Leben Julians vor der Auseinandersetzung mit Augustinus liefert.<sup>58</sup> Auch ein Paragraph über Julian im Schriftstellerkatalog des Gennadius († um 500) gehört hierher.<sup>59</sup>

Außer in seinen bereits genannten *commonitoria*<sup>60</sup> zu Julian und Caelestius erwähnt Marius Mercator Julian auch in seiner *epistula ad symbolum Theodori*.<sup>61</sup> Eine kurze Notiz zu Julian findet sich auch in Prosper's *epitome* zur Chronik zum Jahr 439.<sup>62</sup> In der *Collectio Veronensis* überliefert sind zwei wahrscheinlich von Marius Mercator übersetzte Briefe Nestorius' an Caelestin.<sup>63</sup> Sie „geben uns ein deutliches und unmittelbares Bild von dem Leben und Treiben Julians und seiner bischöflichen Genossen in Konstantinopel“. <sup>64</sup> Auch in dem sonst für das Konzept des Väterbeweises und der Autorität von Konzilien wichtigen *commonitorium* des Vinzenz von Lérins findet Julian Erwähnung.<sup>65</sup> Ein interessanter Abschnitt in der Kirchengeschichte des Beda geht schließlich ebenfalls auf ihn ein.<sup>66</sup>

---

mit Honoratus, dem Adressaten von Aug. *ep. 140 de gratia noui testamenti ad Honoratum* (CSEL 44, 155-234), s. Hoffmann, Augustins Schrift, 31-34; Augustinus 12; Mandouze, Prosopographie 563-573, bes. 564-565. Ob Julian der Einladung Augustins nach Hippo (vgl. *ep. 101,4*) gefolgt ist, ist zweifelhaft. Dem Ton der Quellen nach zu urteilen sind sich Augustinus und Julian nie persönlich begegnet; s. dazu auch unten im sechsten Kapitel S. 251-252.

<sup>57</sup> Vgl. dazu die noch immer grundlegende Studie von Fabre, Essai 122-123; zum neueren Forschungsstand Skeb, Studien 7-14; sowie in dieser Arbeit unten im dritten Kapitel. Bei der Datierung zu berücksichtigen ist, daß Aemilius von Benevent nach Sym. Metaphr. *uit. sanct.* (PL 114, 1199-1204) und Pallad. *dial.* 3-4 (SC 341, 82-84) Teilnehmer einer Delegation des römischen Bischofs oder einer römischen Synode war, die 406 zur Unterstützung von Johannes Chrysostomus nach Konstantinopel reiste (s. Kelly, Golden Mouth, 277-281; Brändle-Jegher-Bucher 437-438).

<sup>58</sup> Paulin. *Nol. carm.* 25 (CSEL 30, 238-245).

<sup>59</sup> Gennad. *uir. ill.* 46 (78 Richardson). Zu einer kuriosen Überlieferung dieser Passage (Julian als Heiliger) bei Pietro Calo de Chioggia († 1348) s. Marrou, Canonisation, bes. 436.

<sup>60</sup> Merc. *comm. Iul.* = *coll. Palat.* 3-14 (ACO I/V/1, 5-23); *comm. Caelest.* = *coll. Palat.* (35-) 36 (ACO I/V/1, 65-70); vgl. Schwartz, *Collectio Palatina* (Einleitung); Wermelinger, Mercator.

<sup>61</sup> Merc. *ep. symb. Theod. Mops.* = *coll. Palat.* 15 (ACO I/V/1, 23), das Begleitschreiben zu der von Mercator herausgegebenen *expositio fidei* Theodors von Mopsuestia. Vermutlich ist Mercator ein zuverlässigerer Zeuge als Bruckner (Julian 3-6) dies zu akzeptieren bereit war. Er stammt vielleicht sogar aus derselben Gegend wie Julian (Südsamnium/Hirpini), wie seine detaillierten Kenntnisse über Julians Herkunft suggerieren (s. Wermelinger, Rom 226, Anm. 43; Mercator 610; sowie schon Garnier, *Dissertationes* [PL 48, 15-16. 278 CD]). Dennoch ist seine kontroverstheologische Agenda stets im Auge zu behalten; s. dazu unten im sechsten Kapitel S. 308-311.

<sup>62</sup> Prosper *epit. chron.* 1336 (MGH AA IX, 477). Danach fand sich Julian 439 noch einmal in Rom ein, um bei Sixtus III. eine Restitution seines Bistums zu erwirken. Zu Prosper s. auch *carm. ingrat.* (PL 51, bes. 77); *c. collat.* 1,2 (PL 51, 169); *epigr. obtrect. Aug.* (PL 51, 149-152); *epitaph. Nest. Pelag.* (PL 51, 153-154); Gennad. *uir. ill.* 85 (90 Richardson); Bruckner, Julian 8; Solignac, Prosper; Lorenz, Prosper; Nach *c. collat.* 21,2 (PL 51, 197) war Caelestius um 424 noch einmal in Rom. Gegen Garnier (Diss. I, in: PL 48, 294) muß dies jedoch nicht heißen, daß er zusammen mit Julian da war; s. auch unten im sechsten Kapitel S. 304-306.319-323.

<sup>63</sup> Nest. *ep. Caelest. I* (ACO I/II, 12-14); *ep. Caelest. II* (ACO I/II, 14-15).

<sup>64</sup> So Bruckner, Julian 2-3. Zu den ebd. 6-7 erwähnten Quellenstücken aus dem Umfeld des Konzils von Ephesus 431 vgl. Speigl, Pelagianismus; sowie unten im sechsten Kapitel S. 311-318.

<sup>65</sup> Vinc. *Ler. comm.* (CChr. SL 64, 145-195); bes. *comm.* 32 (CChr. SL 64, 193); vgl. auch *exc.* (CChr. SL 64, 197-231); Wermelinger, Rom 246, Anm. 148; Mercator 614 (gegen die von Poirel vertretene Identifikation von Mercator und Vincentius); vgl. auch Koch, Vincentius.

<sup>66</sup> Beda *Hist. eccl.* 1,10 (23-24 Plummer; 38-39 Colgrave-Mynors); darin enthalten auch ein auf zwei pelagianische Schriftsteller bezogenes Epigramm Prosper's (anderweitig überliefert in PL 51, 149-151; PL 45, 1857-1858); vgl. auch Lassandro, Note; weitere Quellen im folgenden passim.

## IM 20. JAHRHUNDERT JULIAN NEU ZUGEWIESENE WERKE

Ein Ijobkommentar (Iul. *exp. Iob*)

Alle bisher genannten Werke Julians waren von Anfang an als solche bekannt und werden dementsprechend auch von Bruckner herangezogen. Es waren jedoch, wie bereits angedeutet, gerade Veränderungen im Bereich der Textgrundlage, die, wie sich im Rückblick herausstellte, den Wert von Bruckners Arbeit noch im selben Jahr zu relativieren begannen, da sie erschien. 1897 erschien nämlich auch eine bis dahin unbekannte Rezension des dem Hieronymusschüler Philippus († 455/6) zugewiesenen Ijobkommentars.<sup>67</sup> Dies allein wurde zwar zunächst noch nicht als weltbewegendes Ereignis wahrgenommen.<sup>68</sup> Daß der erstmals durch Gennadius bezeugte Ijobkommentar des Philippus in stark variierenden Rezensionen umlief, war bekannt.<sup>69</sup> Achtzehn Jahre später trat jedoch Alberto Vaccari mit einer Studie an die Öffentlichkeit, in der er überzeugend darlegte, daß es sich bei Amellis Text nicht einfachhin um eine weitere Variation jenes Ijobkommentars des Philippus handelt, sondern um eine in einigen Passagen sogar gegen diesen polemisierende *expositio libri Job*, als deren Verfasser Julian von Aeclanum gelten kann.<sup>70</sup>

Ein Traktat zu den kleinen Propheten (Iul. *tr. proph.*)

Vaccari stand mit seiner Arbeitsweise unter dem Einfluß Germain Morins. Dieser hatte einige Jahre vorher dem „gleichen Julianus einen Kommentar zu den kleinen Propheten zugeeignet, der bisher unter den Werken des Rufinus umlief.“<sup>71</sup> Dieser *tractatus prophetarum Osee, Iohel et Amos*<sup>72</sup> ist das Fragment eines Zwölfprophetenkommentars, das sein Erstherausgeber Barraeus dem Rufinus, Vallarsi aber dem Orosius zugewiesen hatte.<sup>73</sup>

Die Identifizierung Julians als Autor dieser beiden Werke wurde bisher, von einer Ausnahme abgesehen,<sup>74</sup> nicht bestritten. Im Gegenteil, Morins und Vaccaris

<sup>67</sup> Amelli, *Expositio Philippi presbyteri discipuli beati Hieronymi*; zur zugrundeliegenden HS, Cas. 371 (xi-xii saec.), vgl. De Coninck, *Introduction* (CChr. SL 88, xii-xvii).

<sup>68</sup> Vgl. dazu auch die Bemerkung Lehmanns, *Sichardus* 119, Anm. 2, von einer *editio princeps* könne bei Amellis Text doch wohl nicht die Rede sein. Zitiert bei Vaccari, *Commento a Giobbe*, 2.

<sup>69</sup> Gennad. *uir. ill.* 63 (83 Richardson). Als dem Original am ähnlichsten gilt traditionell der erstmals 1527 von Johann Sichardt, wahrscheinlich nach einer, wohl im Editionsprozeß verlorengegangenen (vgl. Kenney, *The Classical Text*, 77) Fuldaer HS edierte Text. Vgl. Weyman, *Hiobkommentar* 241; Franes, *Job-commentar*; Fransen, *Commentaire*; Dekkers, *Clavis* 227 (CPL 643).

<sup>70</sup> Iul. *exp. Iob* (CChr. SL 88, 3-109); Vaccari, *Commento a Giobbe*; Duval, *Julianus* 166-167.

<sup>71</sup> Stiglmayr, *Jobkommentar* 269; vgl. Morin, *Ouvrage*.

<sup>72</sup> Iul. *tr. proph.* (CChr. SL 88, 115-329); vgl. Ps-Rufin. *tr. proph.* (PL 21, 959-1104).

<sup>73</sup> Vgl. Barraeus, *Opuscula*; Vallarsi, *Rufini opera* (PL 21, 959-1104). Wie Sichardts (vgl. oben Anm. 69) ist auch Barraeus' HS (aus der Karthause von Mont-Dieu; vgl. Bouwman, *Julian* 24; Simonetti, *Tradizione*) nicht mehr auffindbar. Die Neuedition von De Coninck verdankt sich u. a. den Vorarbeiten Bouwmans (Julian) und des unveröffentlicht gebliebenen C. Van Deyck; vgl. De Coninck, *Introduction* (CChr. SL 88, xvii-xxx); Duval, *Julianus* 167-168.

<sup>74</sup> Stiglmayr, *Jobkommentar*; Zum *Jobkommentar* von Monte Cassino. Doch selbst Stiglmayr gesteht zu, daß der von Amelli edierte Text mit dem Kommentar von Philippus „allerdings nichts



Entdeckungen weckten vielmehr einen gewissen Optimismus im Hinblick auf die Möglichkeit weiterer Funde, etwa auf der Grundlage von Überlegungen folgender Art: „Julian hat, wie allgemein angenommen wird, bis etwa 454 gelebt. Weil er ein überaus leistungsfähiger Schriftsteller war,<sup>75</sup> muß sein geistiges Vermächtnis die hier genannten Schriften weit übersteigen.“<sup>76</sup> Doch kann das angenommene Potential eines Schriftstellers schon ganz allgemein kaum als Gradmesser für die Anzahl der jeweils tatsächlich erhaltenen Werke dienen. Allzu unwägbare sind die Umstände, die zur Überlieferung bzw. zum Verlust ganzer literarischer Nachlässe führen. Bei einem Autor wie Julian kommt darüberhinaus noch hinzu, daß er als Häretiker nur indirekt und fragmentarisch bei anderen Autoren oder pseudonym bzw. anonym überliefert ist. Außerdem gehörte er als Pelagianer einer Gruppe von Autoren an, die offenbar eine gemeinsame Sondersprache entwickelten und deswegen nicht ganz problemlos voneinander zu unterscheiden sind.<sup>77</sup>

Eine Übersetzung des Psalmenkommentars Theodors von Mopsuestia  
(Iul. exp. Pss Theod. Mops.)

Erwartungen hinsichtlich weiterer Entdeckungen erfüllten sich demgemäß nur in Grenzen. Als Vaccari ein Jahr nach seiner Entdeckung des Ijobkommentars Julian ein weiteres Werk zuwies, stieß er auf Kritik.<sup>78</sup> Sein „Psalmenkommentar“ Julians erwies sich als eine – wenn auch z. T. stark interpretierende – Übersetzung Julians von Teilen des Psalmenkommentars Theodors von Mopsuestia.<sup>79</sup> Auch eine fragmentarisch überlieferte *epitome*<sup>80</sup> zu Teilen dieses Textes kann nicht einwandfrei

---

zu tun hat“ (Jobkommentar 269). Er führt jedoch eine Reihe formaler und inhaltlicher Indizien an, die belegen sollen, daß auch Julian nicht als Autor in Frage kommen kann. Dagegen jedoch Capelle (Stiglismayr) und Vaccari (Commento Cassinense); weitere Literatur bei Bouwman, Julian 8.

<sup>75</sup> Aug. c. Iul. imp. 4,5 (PL 45, 1342): *Homo enim stupenda ubertate facundus*. Ebenfalls für die Existenz eines *Corpus Iuliani* spricht Gennadius' Bemerkung *uir. ill. 46* (78 Richardson), der Bischof von Aclanum sei vor seiner Absetzung *clarus in doctoribus ecclesiae* gewesen.

<sup>76</sup> Bouwman, Julian 12; vgl. dagegen die Skepsis noch bei Bruckner, Julian 31. Nach Simonetti (Lettera 245-254) hat sich schon Augustinus in dieser Hinsicht in Julian getäuscht.

<sup>77</sup> Vgl. hierzu Bouwman, Julian 12-17; Nuvolone-Solignac, *Pélage/Pélagianisme* 2889-2890. Allerdings gehen Bouwmans Schlußfolgerungen hieraus bezüglich Julians Verfasserschaft – bzw. „redaktioneller Überarbeitungen“ durch Julian – etwa von *ad Celantium* und *ad Demetriadem*, der *epitome* zur Übersetzung des Psalmenkommentars Theodors von Mopsuestia, des *Praedestinatus* und des *libellus fidei* viel zu weit (vgl. auch Bouwman, Wortschatz, bes. 163-164).

<sup>78</sup> Vgl. Vaccari, *Nuova opera*; Salterio Ascoliano; dagegen Devreesse, *Commentaire* (1); dazu die Berichte bei Bouwman, Julian 8-12; De Coninck, *Introduction* (CChr. SL 88 A, xv-xvii); zur Forschung bis auf Vaccari vgl. Best, *Commentary* 2-6.

<sup>79</sup> Theod. Mops. exp. Pss Iul. (CChr. SL 88 A); zu den auf Griechisch erhaltenen Fragmenten (CPG 3833) vgl. Devreesse, *Commentaire* (1) 35-62; zu den neben Julians Übersetzung auf Latein, Syrisch und Irisch überlieferten Fragmenten vgl. die von De Coninck, *Introduction* (CChr. SL 88 A, vii) angegebene Literatur; eine Zusammenschau aller bekannten Fragmente liefert Devreesse, *Commentaire* (2); vgl. Bulhart, *Studien*; Devreesse; Lietzmann, *Devreesse*; Vaccari, *Devreesse*; Prima edizione; Margine, *Vosté, Théodore*; Devreesse, *Essai*; De Coninck, *Introduction* (CChr. SL 88 A, vii-viii); zu den Problemen der Neuedition von De Coninck s. Duval, *Iulianus* 168-169.

<sup>80</sup> Zur Problematik dieser Bezeichnung – es handelt sich eher um eine weitere eigenständige Version des Kommentars – vgl. Best, *Commentary* 10; Bouwman, Julian 10. Dennoch hat sie sich gehalten und wird auch von De Coninck mit guten Gründen weiter verwendet. Vgl. *Introduction* (CChr. SL 88 A, viii); Rondeau, *Commentaires* 173-188.

Julian zugewiesen werden.<sup>81</sup> Sie erweist sich zwar als abhängig von der Sprache und dem Denken Julians, ist aber wohl eine auf seine Übersetzung rekurrierende Arbeit späteren Datums. Unter diesen Rücksichten kann der Psalmenkommentar dann aber durchaus im Kontext von Julians Werk untersucht werden. Er könnte unter Umständen sogar interessante Aufschlüsse sowohl über dessen Quellen wie über dessen Rezeption geben. Die Kritik an Vaccaris Zuweisung hat aber auch die Grenzen seiner Methodik vor Augen geführt und sollte in der Folgezeit eher als Warnung denn als Ermutigung zu weiteren Zuweisungen dieser Art dienen, wie auch an einigen der folgenden Beispiele deutlich werden dürfte.

#### ZUR FRAGE DES *LIBELLUS FIDEI*

Noch Bouwman und Pietri wiesen einen von Garnier nach einer seit Sirmond abhandengekommenen Veroneser HS<sup>82</sup> edierten *libellus fidei*,<sup>83</sup> dessen Verfasser sich gegen die augustinisch-afrikanische Erbsündenlehre bekennen, Julian zu.<sup>84</sup> Sie folgten damit der dominierenden,<sup>85</sup> erst von Bruckner erstmals nachhaltig in Frage gestellten Tradition.<sup>86</sup> Bruckner und neben (bzw. nach ihm) Caspari, Loofs und Schubert hielten den Text im Gefolge von Rubeis, Walch und Schroeckh für ein Schreiben norditalienischer Bischöfe.<sup>87</sup> Wermelinger ist dieser Annahme aus

<sup>81</sup> Gegen Bouwman (Julian 10-11), der für die Autorschaft Julians plädiert; ausführlich dazu s. De Coninck, Introduction (CChr. SL 88 A, xxv-xxxvi); vgl. auch Duval, Iulianus 169.

<sup>82</sup> Vgl. Garnerius, *Libellus fidei*; *Dissertationes* (PL 48, 508-509); s. auch oben Anm. 21.

<sup>83</sup> Vgl. Dekkers, *Clavis* 264 (CPL 778). Danach handelt es sich hierbei um die zweite von zwei bekannten Versionen eines Textes, dessen erste Version unter dem Titel *expositio fidei catholicae* in der *Collectio Nouarensis* überliefert und zuerst von Amelli ediert wurde. Der erste, in der ersten Person Singular abgefaßte Text wird einem ansonsten unbekannten *Ambrosius episcopus Chalcedonensis* zugewiesen. Zur Ähnlichkeit dieser Version mit dem Julian zugewiesenen *libellus fidei* s. schon Kattenbusch, *Symbol* 2, 395, Anm. 64. Bruckner kannte diese Version noch nicht.

<sup>84</sup> *Episc. Aquil. lib. fid.* (PL 48, 508-526; vgl. PL 45, 1732-1736); vgl. *Pelag. lib. fid.* (PL 48, 488-491); *Caelest. lib. fid.* (PL 48, 499-505); Bouwman, Julian 4-6; Pietri, *Roma Christiana* 2, 940-944 (zur *expositio fidei*), 942-944 (zum *libellus fidei*); *Prosopographie* 1176-1177.

<sup>85</sup> Garnerius, *Dissertationes* (PL 48, 526-536); Cave, *Historia* 309 (401); Tillemont, *Mémoires* 751-752; Langen, *Geschichte* 757-758; Klasen, *Entwicklung* 67-68, Anm. 1, 70; Harnack, *Lehrbuch* 23, 167, Anm. 7; Loofs, *Leitfaden* 214; vgl. jedoch Loofs, *Pelagius* 769-770, wo Loofs die Einwände Bruckners (Julian 32) einarbeitet und akzeptiert; D'Alès, *Julien* 311.

<sup>86</sup> Bruckner 31-33. Anders als Forget (Julien 1927) und Klasen (*Entwicklung* 70) übernehmen Bouwman und Pietri jedoch nicht Garniers Konjektur zu *Episc. Aquil. lib. fid.* 4,10 (PL 48, 525), Zosimus von Rom, nicht Augustinus von Aquileia sei Adressat des Schreibens. Bruckner (Julian 32) hatte dies als „ein wahres Meisterstück jesuitischer Dialektik“ bezeichnet (s. dagegen Krüger, Bruckner 249: „Da wäre mancher gutprotestantische Gelehrte in ähnlichem Falle ein schlimmer Jesuit.“). Bouwman (Julian 2.4-5) hielt Garniers Vorschlag für historisch-philologisch begründet und von daher plausibel: Hätte Garnier recht, so sein Schluß, wäre der verschollene zweite Brief Julians an Zosimus (s. *Iul. Flor.* = *Aug. c. Iul. imp.* 1,18 [CSEL 85/1, 15]) restituiert. Dabei übersieht er jedoch, daß die Verfasserfrage hier eben nicht vom Adressaten her klärbar ist. Ob Augustinus von Aquileia der Adressat war oder Zosimus von Rom – daß Julian der Verfasser des Schreibens ist, muß aus mehreren anderen Gründen (s. unten) ausgeschlossen werden. Bei *Episc. Aquil. lib. fid.* kann es sich also *a fortiori* nicht um Julians zweiten Brief an Zosimus handeln (vgl. dazu auch Loofs, *Pelagius* 770).

<sup>87</sup> Bruckner freilich mit charakteristischer Vorsicht; vgl. Caspari, *Briefe* 346, Anm.; Schubert, *Prædestinatus* 81; Loofs, *Pelagius* 770; Bruckner, Julian 32: „Ich stimme daher trotz [Garnier und der ihm folgenden Autoritäten, d. Verf.] eher der Ansicht von Rubeis [Tractatus], Walch [Entwurf

historischen Überlegungen gefolgt und hat sie unter Rückgriff auf neuere Studien auf solidere Grundlagen gestellt.<sup>88</sup> Diese historisch-kirchenpolitische Einordnung des Texts steht in Kontrast zu den eher philologischen Überlegungen Bouwmans und erweist sich insgesamt als plausibler als jene. Auch wenn einige Fragen weiterhin offen bleiben,<sup>89</sup> ein Werk Julians von Aeclanum ist der hier vorgestellte *libellus fidei* mit ziemlicher Sicherheit nicht.

## WEITERE FEHLANZEIGEN

Auch Schuberts und Bouwmans Zuschreibung des *Praedestinatus* an Julian kann nicht als gelungen gelten. Das haben bereits Scharnagl und nach ihm Morin und

4, 679] und Schroeckh [Kirchengeschichte 40–41] bei, daß der Adressat [sc. des *libellus fidei*] der Patriarch Augustinus von Aquileia [vgl. Gams, Series 773] und die Schreiber einige norditalische Bischöfe gewesen seien, wenngleich ich auch diese Annahme nicht für absolut sicher halten kann.“ Die Verfasser bezeichnen den Adressaten sowohl als *frater* als auch als *pater*, was darauf hindeutet, daß Verfasser wie Adressat Bischöfe sind. Ob *Augustinus* (von Aquileia) oder, weniger wahrscheinlich, *Zosimus* (von Rom) der Adressat ist, muß offen bleiben. Vgl. Episc. Aquil. *lib. fid.* 4, 2. 6. 8. 10. 12 (PL 48, 523–526); Wermelinger, Rom 220, Anm. 3.

<sup>88</sup> Wermelinger 220–226, bes. 220–221, Anm. 3 und 4. Seine Argumente: (1) Nicht hinter jeder antiafrikanischen und -augustinischen Reaktion in Italien ist Julian zu vermuten; zum Zitat für die Gutheit der Ehe aus 1 Kor 7,38 s. schon Aug. *pecc. mer.* 1,29,57; zu 2 Tim 2,32 vgl. Caelestin. *ep.* 21,2 (PL 51, 528). Gerade Aquileia war eine für östliche Theologie empfängliche Kirchenprovinz (s. Murphy, Rufinus; Lemarié, Chromace). (2) Die Verfasser von Episc. Aquil. *lib. fid.* 4,11 (nicht 4,12 wie Wermelinger) (PL 48, 525–526) zitierten nicht die kurze Zeit später von Iul. *Turb.* 4,312 (CChr.SL 88, 394.409) = Aug. *c. Iul.* 1,6,21 (PL 44, 654) zitierte Version von Ioh. Chrys. *ad neophytos* (*hac causa etiam infantes baptizamus, cum non sint coinquinati* [nicht wie Wermelinger *coinquinatis*] *peccato*), sondern die wahrscheinlich korrekte Pluralform (*peccatis*); vgl. Bouhot, Version 39, Anm. 26; Wenger, Jean Chrysostome 30–35.154 (zu weiterer Literatur s. Brändle-Jegher-Bucher; Kaczynski, Chrysostomus); zur dogmatischen Signifikanz des Unterschieds von Singular und Plural an dieser Stelle s. außerdem Harkins (Sermo), der versucht, Chrysostomus als Vertreter einer Erbsündenlehre hinzustellen; dagegen Gross (Entstehungsgeschichte 1, 181–190); vgl. Lössl, Intellectus 337–338. (3) Wermelinger nimmt Bouhots Beobachtung zur Kenntnis, daß um 418/419, der Zeit der Abfassung von Episc. Aquil. *lib. fid.* und Iul. *Turb.*, mehrere lat. Übersetzungen von Ioh. Chrys. *ad neophytos* umliefen, nimmt aber dennoch an, daß Julian und den Verfassern von Episc. Aquil. *lib. fid.* dieselbe Übersetzung vorlag und Julian seinen Text aus dogmatischen Gründen abänderte. Es stellt sich aber die Frage, warum Julian zu diesem Mittel gegriffen haben sollte, wenn sein Argument, wie aus Episc. Aquil. *lib. fid.* hervorgeht, auch bei Verwendung des Plurals stichhaltig genug gewesen wäre (vgl. Lössl, Intellectus 337).

<sup>89</sup> Vgl. dazu Nuvolone-Solignac, Pélage/Pélagianisme, 2907; Dekkers, Clavis 264 (CPL 775b. 778). Eine große Rolle bei den bisherigen Zuweisungsversuchen spielte das *explicit libellus fidei SIC*. Das Kürzel geht auf Simmonds Abschrift zurück. Simmond selbst hatte noch darauf hingewiesen, daß mehrere Buchstaben in seinem Umfeld schwer leserlich gewesen seien (s. dazu Mercati, Nome 244), so jedenfalls noch die Anmerkung Garniers zur Ausgabe von 1673, die bei Migne so nicht mehr abgedruckt ist. Simmond entschied sich schließlich für die Deutung *SICulorum*, im Hinblick auf Sizilien als möglichen Ursprungsort. Garnier übernahm diese Deutung, brachte aber auch die Möglichkeit eines *Sancti Iuliani Catholici* oder gar *Sancti Iuliani Capuani* ins Spiel (s. dazu Mercati ebd.). Spätere Lösungsversuche lauten *Sacerdotum Iesu Christi* (Tillemont, Mémoires 13, 751f.) und *Sacerdotum Italiae Catholicorum* (De Plinval, Pélage 337). Zuerst bei De Plinval (ebd.) zu finden ist der Vorschlag *Secundum Iohannem Constantinopolitanum*, den Nuvolone kürzlich als *S. Iohanni Constantinopolitani* erneut ins Spiel brachte (Nuvolone-Solignac, Pélage/Pélagianisme, 2907; vgl. Wermelinger, Neuere Forschungskontroversen, 204, Anm. 64). Etwas zu weit hergeholt scheint Mercatis, von Amellis Entdeckung der *Expositio fidei* inspirierte Lösung (Nome 244–245) *Ambrosi-Calchedonensis*. Angesichts der derzeitigen Forschungslage am plausibelsten erscheint mir die Kombination von Nuvolones und Wermelingers Ergebnissen.

Abel überzeugend dargelegt.<sup>90</sup> Noch weniger kann *ad Demetriadem* als ein Werk Julians betrachtet werden.<sup>91</sup> Pelagius hat sich selbst zur Autorschaft bekannt,<sup>92</sup> auch wenn Orosius Zweifel daran äußerte,<sup>93</sup> einige HSS Julian als Verfasser angeben<sup>94</sup> und vor allem auch Beda die Verfasserschaft Julian zuwies.<sup>95</sup> Die neuere Forschung sieht die Problematik der Schrift vor allem im Bereich der Textüberlieferung und -kritik.<sup>96</sup> Eine kritische Edition läßt noch immer auf sich warten.

Entsprechendes gilt für *ad Celantiam*, das Bouwman noch Julian und Evans in der Zwischenzeit Pelagius zuwies.<sup>97</sup> Beide konnten nicht überzeugen. Auch hier liegen die Probleme im Bereich der Textkritik und -überlieferung.<sup>98</sup> Ähnlich verhält es sich mit *ep. ad quendam parentem*, auch bekannt als *honorificentiae tuae*, dem ersten Werk im „Corpus Caspari“ (Pseudo-Sixtus).<sup>99</sup> Bouwman nimmt hier Baxters Vorschlag auf und schreibt der Autorschaft Julians eine begrenzte Wahrscheinlichkeit zu.<sup>100</sup> Der Erstherausgeber Caspari hatte das gesamte Corpus einem britischen Pelagianer, Agricola, Sohn eines Bischofs Severianus (vor 429) zugewiesen. Nach Baer, Morin und Kirmer ist Fastidius der Autor des Corpus.<sup>101</sup> De

<sup>90</sup> *Prædest.* (PL 53, 587-672); Schubert, *Prædestinatus*; Bouwman, *Wortschatz* 164; Julian 17-19; Scharnagl, *Prædestinatus*; Morin, *Examen*; Étude; Abel, *Prædestinatus*. Morin hat das Werk überzeugend Arnobius dem Jüngeren († nach 455 in Rom) zugeschrieben; vgl. dazu auch bereits Sirmond, *Prædestinatus*; außerdem Mosheim, *Kirchengeschichte* 737-738 (s. oben Anm. 27 sowie unten im sechsten Kapitel S. 323-324); s. jetzt auch Gori, *Prædestinatus*.

<sup>91</sup> Pelag. *Demetr.* (PL 30, 50-45); vgl. dagegen Bouwman, Julian 19-20; zu unterscheiden von der im Werk Leos des Großen überlieferten, wahrscheinlich Prosper zuzuschreibenden *epistola ad Demetriadem de uera humilitate* (PL 55, 161-180); s. dazu Krabbe, *Epistola*; Solignac, *Prosper*.

<sup>92</sup> Apud Aug. *grat. pecc. orig.* 1,37,40 (CSEL 42, 155.1-4).

<sup>93</sup> Oros. *apol.* 29 (CSEL 5, 652.15-18).

<sup>94</sup> Augiensis 105 (Souter, *Expositions* 1, 140); Melkensis 324 (Kisch, *Pseudo-Philo* 70).

<sup>95</sup> Beda *Cant. praef.* 332 (CChr. SL 119 B, 175); vgl. dazu auch oben Anm. 55.

<sup>96</sup> Martini (Ambrosiaster 172) folgend, fand Bouwman (Julian 19-20), daß die vergleichsweise hohe Qualität der sprachlichen Klauseln für Julians Autorschaft spreche; dagegen s. jedoch schon Vaccari (*Commento a Giobbe*, 211): Die Qualität der Klauseln in *ad Demetriadem* sei immer noch weniger gut als in den gesicherten Werken Julians; dagegen erneut Bouwman (ebd.): Es könne angenommen werden, daß ein Redaktor die Klauseln abgeschliffen habe. Darauf deute auch das Zitat Oros. *apol.* 29 (CSEL 5, 652.16) hin: *neque naturaliter prouenit, ut sapiens, sed illis dictatoribus tuis, qui miserum sensum miserrimo sermone conscribunt et te legendum cachinnis quasi titulum confusionis exponunt*. Auf die unklare Textlage macht Souter (*Expositions* 1, 140) aufmerksam: 'It may be remarked incidentally that a critical edition of this letter will differ considerably from the published form'; vgl. auch Nuvolone-Solignac, *Pélage/Pélagianisme*, 2899; sowie Wermelinger, *Neuere Forschungskontroversen*, bes. 213, Anm. 101: „Es ist deshalb ein dringendes Desiderat, den *Demetriasbrief* (mit über 200 Manuskripten) und den *Celantia-brief* (mit über 80 Manuskripten) neu zu edieren.“

<sup>97</sup> Bouwman, Julian 20-21; Evans, *Four Letters*. Erneut erfolgt Bouwmans Zuweisung in der Hauptsache aus sprachlichen, Evans' dagegen auch unter Einbeziehung historischer Erwägungen. Eine erfolgreiche Zuordnung der beiden Dimensionen läßt im Fall von *ad Celantiam* noch immer auf sich warten; zur Kriteriologie pelagianischer Schriften s. auch Kessler, *Reichtumskritik* 9-24.

<sup>98</sup> Vgl. Wermelinger, *Neuere Forschungskontroversen*, 213.

<sup>99</sup> *Ep. ad quendam parentem* = *honorificentiae tuae* (Caspari, *Briefe* 3. 11-12; PLS 1, 1687. 1692-1693); vgl. Nuvolone-Solignac, *Pélage/Pélagianisme*, 2915-2918; Wermelinger, *Neuere Forschungskontroversen*, 215.

<sup>100</sup> Vgl. Baxter, *Notes* 11-12; Bouwman, Julian 21-22: „Baxter (S. 11f.) ist der Meinung, daß die von Caspari herausgegebenen Schriften Spuren julianischer Herkunft aufweisen. Sie haben aber meist einen asketischen Inhalt, der dem Charakter Julians keineswegs entspricht. Am ehesten würde ich Julian noch den ersten Brief ‚Honorificentiae‘ zuweisen...“

<sup>101</sup> Morin, *Pélage ou Fastidius?*; Baer, *De operibus*; Morin, *L'évêque breton Fastidius*; Fastidius ad Fatalem?; Kirmer, *Eigentum*.

Plinval schrieb es Pelagius zu, nahm aber *honorificentiae tuae* aus.<sup>102</sup> Evans führte einen in Sizilien lebenden Briten (Sicilian Briton) als Autor ein.<sup>103</sup> Nuvolone und Wermelinger nehmen aufgrund einiger biographischer Angaben im Gesamtkorpus den römischen Bischof Sixtus III. an.<sup>104</sup> Auch für dieses Werk kann also trotz der von Bouwman angeführten sprachlichen Anklänge die Verfasserschaft Julians ausgeschlossen werden.

Eine letzte Gruppe von Texten schließlich, für die Bouwman Julians Verfasserschaft in Erwägung zieht, sind die nacheinander von Morin und Dold edierten, von De Plinval Pelagius zugewiesenen „Wiener“ Brieffragmente.<sup>105</sup> Erneut aber läßt sich über einige sprachliche Parallelen hinaus keine eindeutige Zuweisung aufrechterhalten. Den Vorschlag Baxters schließlich, Julian als Übersetzer des Pauluskommentars Theodors von Mopsuestia und als Verfasser des Traktats *de induratione cordis Pharaonis* anzuerkennen, lehnt selbst Bouwman ab: „Ich kann in diesen Werken ... wenig Julianisches Sprachgut entdecken. Dasselbe gilt vom *liber de fide*, der von Garnier Julian zugewiesen wird.“<sup>106</sup>

#### ZUR JÜNGEREN FORSCHUNGSGESCHICHTE

Nicht nur was die Aufbereitung der Quellen angeht, auch in anderen Bereichen hat die Pelagianismuskforschung im allgemeinen und die Julianforschung im be-

<sup>102</sup> De Plinval, *Problème; Pélage; Essai*.

<sup>103</sup> Evans, *De uita christiana; Pelagius' Veracity; Pelagius; Four Letters*.

<sup>104</sup> Nuvolone-Solignac, *Pélage/Pélagianisme*, 2915-2917; Wermelinger, *Neuere Forschungskontroversen*, 215-216. Käme Julian als Verfasser in Frage, wären die Folgen für den Biographen enorm. Der Verfasser von *honorificentiae tuae* ist verheiratet. Zusammen mit seiner Tochter und einem Begleiter, Antiochus, befindet er sich auf der Reise gen Osten. Nach gefährlicher Meerfahrt ist er in Sizilien eingetroffen. Er lebt bei einer hochadligen Aszetin, die ihn zum Bleiben auffordert und ihn und seine Tochter im asketischen Leben unterweist. Im Gefolge seiner Gönnerin will er später nach Rom zurückkehren. Adressat des Briefes ist ebenfalls ein reicher Gönner des Autors. Er bedauert dessen Abreise und erwartet seine Rückkehr. Vielleicht hat Vignier (Bruckner, Julian 72) seine Angabe, Julian habe sein Leben in einem sizilianischen *uicus* beschlossen, u. a. auf diese Quelle gestützt. Der zweite Brief mit dem Titel *humanae referunt litterae* richtet sich an einen jungen Mann, der eingeladen wird, anstelle der Klassiker die Bibel zu lesen und ein Leben in Armut und Gehorsam zu führen. Die restlichen Werke, *de diuitiis*, *de malis doctoribus* und *de castitate*, sind explizit unter dem Namen *Sixtus episcopus et martyr* überliefert. Nimmt man an, es handelt sich hier um den einstigen *magni momenti patronus et amicus Pelagii* Papst Sixtus III., ergibt sich ein Lebenslauf, der dem Julians erstaunlich parallel läuft. Um 375 geboren, könnte er zw. 395 und 400 geheiratet haben. Die Reise nach Sizilien und die beiden ersten Briefe wären dann etwa 408-409 anzusetzen, die übrigen Werke zwischen 411 und 413. 416 könnte er zum Presbyter geweiht worden sein. 418 hätte er sich von Pelagius distanziert; vgl. *Dugl. epp.* 191,1 (CSEL 57, 163) und 194,1 (CSEL 57, 177). 432 wurde Sixtus Bischof von Rom. 439 verhinderte er die Rehabilitierung Julians: *Prosper epit. chron.* an. 439 (MGH AA IX, 477) u. unten im sechsten Kapitel 319-321.

<sup>105</sup> Bouwman, Julian 22; vgl. Morin, *Fragments*; Dold, *Ein asketischer Brief*; De Plinval, *Essai* 9, Anm. 5; Nuvolone-Solignac, *Pélage/Pélagianisme*, 2900; Dugal, *Lettre*; Frede, *Fragmente*.

<sup>106</sup> Bouwman, Julian 23; Baxter, *Notes* 11-12. Nach Marrou (*Attaches* 464) und Wermelinger (Rom 13) hielt Garnier den Presbyter Rufinus aus dem Hieronymuskloster in Bethlehem für den Verfasser, der um 400 nach Italien kam: *Garnerius*, *Diss.* vii (PL 48, 451-488); Altaner, *Liber de fide*; Bonner, *Rufinus of Syria*; Wermelinger, *Rom* 11-15; *Neuere Forschungskontroversen*, 214; Nuvolone-Solignac, *Pélage/Pélagianisme*, 2890 (zum *liber de fide*) und 2920 (zum *liber de induratione cordis pharaonis*). Morin (*Traité* 188) hielt Julian für den *diaconus*, der ebd. neben einem *domini Christi minister* als Auftraggeber des Schreibens genannt wird; s. unten S. 255-256.

sonderen in den vergangenen Jahrzehnten beachtliche Fortschritte erzielt. In den bereits genannten Überblicken von Nuvolone-Solignac, Wermelinger und Tauer finden sich die wichtigsten Ergebnisse bis etwa Mitte der 80er bzw. 90er Jahre des 20. Jahrhunderts zusammengetragen und andiskutiert.<sup>107</sup> Folgende Einzelaspekte sind dabei zu unterscheiden.

Traditionell wurde die Theologie des Pelagius in Opposition zu derjenigen des Augustinus oder der westlichen Orthodoxie nach 418 dargestellt und beurteilt.<sup>108</sup> „Der Pelagianismus“ erschien in vielen Darstellungen als eine mehr oder weniger homogene dogmengeschichtliche Größe häretischer bzw. heterodoxer Natur.<sup>109</sup> In neueren Studien, namentlich bei Bohlin und Greshake, wird die „Theologie des Pelagius“ dagegen dezidiert in ihrem eigenen Recht und Kontext präsentiert.<sup>110</sup> Die eben kurz angedeutete Unsicherheit der Quellenlage macht eine Abgrenzung allerdings schwierig. Vieles was traditionell als pelagianisch galt und etwa noch von Greshake auch als pelagisch identifiziert wurde, kann heute nicht mehr ohne weiteres Pelagius zugeschrieben werden. Aber auch die Zuschreibung an andere „Pelagianer“ wie Caelestius,<sup>111</sup> Fastidius<sup>112</sup> und Julian<sup>113</sup> gestaltet sich, wie oben angedeutet, mitunter problematisch. Entsprechende Studien hatten deshalb bisher nicht die erhoffte Durchschlagskraft.<sup>114</sup> Für Julian gilt dies allerdings nur bedingt; denn von ihm liegt ja ein beachtlicher Grundstock gesicherten Materials vor, das im Laufe des vergangenen Jahrhunderts auch zum Gegenstand verschiedenster, zu einem guten Teil durchaus erfolgreicher Untersuchungen wurde. Der Theologe Julian von Aelclanum ist deshalb trotz der oben angedeuteten Unsicherheiten in der Quellenlage in der heutigen Forschung eine relativ feste Größe.

Im Zeichen der neu entdeckten exegetischen Schriften war es zunächst Julians Schriftauslegung, die Aufmerksamkeit erregte, vor allem auch hinsichtlich ihrer Abhängigkeit von der antiochenischen Tradition bzw. speziell von Theodor von Mopsuestia.<sup>115</sup> Der Nachweis dieser Verbindungslinien legte nahe, daß es Julian

<sup>107</sup> Nuvolone-Solignac, *Pélagie/Pélagianisme*; Wermelinger, *Neuere Forschungskontroversen*; Tauer, *Neue Orientierungen*; vgl. auch Bonner, *Pelagius-Pelagianismus*; Alexander, *Julian*.

<sup>108</sup> Vgl. Wermelinger, *Neuere Forschungskontroversen*, 189. Dazu daß dieser Zugang in einem weiteren dogmengeschichtlichen Kontext weiterhin plausibel ist, s. jedoch Markus, *Legacy*.

<sup>109</sup> Vgl. etwa Wörter, *Pelagianismus*; Ernst, *Pelagianische Studien*; Klasen, *Entwicklung*; De Plinval, *Resistencia*; Huber, *Heresy*; zu einer Gegenposition vgl. Rees, *Pelagius*.

<sup>110</sup> Bohlin, *Theologie*; Greshake, *Gnade*; zur Christologie im Vergleich zu Augustinus s. auch Geerlings, *Christus exemplum*; Drobner, *Personexegese*; weitere Literatur bei Wermelinger, *Neuere Forschungskontroversen*, bes. 189. 195-196.

<sup>111</sup> Vgl. Te Selle, *Rufinus*; Wermelinger, *Denkschrift*; Bonner, *Caelestius*; Honnay, *Caelestius*.

<sup>112</sup> Vgl. Morin, *De vita christiana*; Pélagie; Fastidius; Fastidius ad Fatalem; Künste, *Schriften*; Baer, *De operibus*; Kirmer, *Eigentum*; Evans, *De vita christiana*; Cannone, *Attribuzione*.

<sup>113</sup> Vgl. hierzu oben die Abschnitte zur Quellenlage.

<sup>114</sup> Vgl. Wermelinger, *Neuere Forschungskontroversen*, bes. 191, Anm. 10.

<sup>115</sup> Vgl. Vaccari, *Θεωρία*; Teoria; Devreesse, *Prima Edizione*; Testo; Margine; Bover, *Teoria*; Devreesse, *Commentaire* (1) und (2); Vies; Patriarchat; Essai; Seisdodos, *Teoria*; Ternant, *Θεωρία*; Bulhart, *Studien*; Devreesse; Bultmann, *Exegese*; Gibson, *Theodore*; Gross, *Theodor*; Lietzmann, *Devreesse*; Psalmenkommentar; Norris, *Manhood*; Schäublin, *Untersuchungen*; Prägung; Dewart, *Influence* (zum Einfluß Theodors auf Augustinus); Christology; Wermelinger, *Rom 264-267*; vgl. dazu auch die Bemerkungen von Tauer, *Neue Orientierungen*, 318-338. 354-355. Angesichts des universalen Charakters spätantiker Schollexegese gehen neuere Studien zunehmend davon aus, daß die traditionelle Unterscheidung in antiochenische und alexandrinische Tradition (erstere von der Tendenz her litteral-historisch-philologisch, letztere poetisch-allegorisch) weitgehend eine künst-

bei seiner Betonung der menschlichen *ratio* gegenüber der Autorität der Schrift<sup>116</sup> nicht, wie Harnack, Bruckner und andere gemeint hatten, um das Bekenntnis zu einem aufklärerischen Säkularismus ging.<sup>117</sup> Vielmehr darf, wie Wermelinger es ausdrückt, jene „axiomatische Aussage [Julians] nicht von den programmatischen Prinzipien seiner Auslegungslehre gelöst werden.“<sup>118</sup> Aus dieser Einsicht heraus loteten neuere Studien stattdessen ihre theologische Dimension aus,<sup>119</sup> brachten sie mit der philosophischen Dimension von Julians Denken in Verbindung<sup>120</sup> und untersuchten sie anhand von Einzelfragen zu Soteriologie, Anthropologie, Gottes- und Schöpfungslehre.<sup>121</sup> Hier traten dann auch wieder ihre Berührungspunkte mit traditionellen dogmengeschichtlichen Themen zutage, sei es in ihrer Problematik gegenüber der sich im Zuge der Kontroverse mit Augustinus und der Kirche neu herausbildenden Lehre von Erbsünde, Gnade und Prädestination<sup>122</sup> oder hinsichtlich ihres innovativen bzw. – auf dem Hintergrund von Julians aristokratischem Konservatismus – restaurativen Potentials.<sup>123</sup> Daß ein solches vorhanden war, zeigt sich an Julians nach 418 zunächst ja nicht ganz aussichtslos erscheinenden Bemühungen um Unterstützung für seine Sache im Osten.<sup>124</sup> Deren Scheitern legt jedoch nahe, daß es in den folgenden Jahrzehnten allmählich erlahmte.<sup>125</sup>

---

liche ist. Auch eine scharfe Trennung in östliche und westliche Traditionen ist vor diesem Hintergrund nicht aufrecht zu erhalten. Antiochenische und alexandrinische Traditionen durchdrangen sich gegenseitig und waren sowohl in östlichem wie auch in westlichem Kontext verstehbar (vgl. etwa die Andeutungen Tauters zur Paulusauslegung eines Origenes, Theodor von Mopsuestia und Pelagius: Neue Orientierungen, 321-323). Trotz dieser Einschränkung scheint es mir jedoch auch weiterhin sinnvoll, die geographischen Qualifikationen beizubehalten, und zwar mit Rücksicht auf die sich nach 418 ergebenden historischen Konstellationen, wie noch zu zeigen sein wird.

<sup>116</sup> Iul. Flor. = Aug. c. Iul. imp. 2,16 (CSEL 85/1, 173): *quod ratio arguit, non potest auctoritas iudicare*; vgl. dazu auch unten zu Beginn des fünften Kapitels, bes. S. 148, Anm. 6.

<sup>117</sup> Vgl. oben Anm. 4; Bruckner, Julian 101-135; ähnlich auch Wörter, Pelagianismus 197-199; sowie Bouwman, Julian 23; dagegen Refoulé, Julien 42-45; Wermelinger, Rom 265.

<sup>118</sup> Rom 265; vgl. dazu auch Jones, Julian 226-245.

<sup>119</sup> Vgl. D'Alès, Julien; De Plinval, Julien; Jones, Julian; Refoulé, Julien; Julien d'Éclane.

<sup>120</sup> Thonnard, Aristotelismus; Waszink, Bemerkungen; Wolfson, Implications; Refoulé, Julien; Rist, Augustine 131-132, 275-276, 309, 321-327; Lössl, Intellectus 314-410.

<sup>121</sup> Vgl. Barclift, Controversy; Brown, Sexuality; Cipriani, Teoria; Clodius, El libre albedrío; De Simone, Problema; Dewart, Christology; Lamberigts, Polemieck; Julian; Augustine; Julien; Grace; Soul; McGrath, Divine Justice; Clark, Vitiating Seeds; Pagels, Politics; Adam; Meslin, Sainteté et mariage; Scheppard, Transmission; Harmless, Christ.

<sup>122</sup> Vgl. Alexander, Sex; Barth, Freiheit; Jonas, Augustinus; Beatrice, Tradux peccati; Bianchi, Augustine; Blic, Piché originel; Bonner, Libido; Origines africaines; Concupiscentia; Moussy, Gratia; Mühlenberg, Dogma; Boyer, Dieu; Buonaiuti, Genesis; Fernando, Pecado; Garcia-Allen, Pelagius; Garrigou-Lagrange, Prédestination; Geerlings, Christus exemplum; Hiob und Paulus; Gross, Geschichte 1-2; Heaney-Hunter, Links; Jacquin, Prédestination; Schwager, Gnade; Simone, Research; Thonnard, Concupiscentia; Van Oort, Augustine and Mani; Augustine; Weaver, Divine Grace; Williams, Ideas; Grace.

<sup>123</sup> Vgl. dazu Brown, Pelagius 204; Wermelinger, Rom 275-278; Rist, Augustine 309-310.

<sup>124</sup> Die Geschichte des Pelagianismus im Osten wartet m. W. noch immer auf ihren modernen Chronisten (vgl. dazu Wermelinger, Rom 244, Anm. 132); zu einzelnen Phasen und Aspekten vgl. Disdier, Pélagianisme; Hamman, Orosius; Gross, Theodor; De Plinval, Pélage 252-384; Ulbrich, Briefe; Marrou, Attaches; Barnard, Pelagius; Speigl, Pelagianismus; Berrouard, Lettres; Un tourant; Wermelinger, Neuere Forschungskontroversen, 202-204; Wickham, Pelagianism.

<sup>125</sup> Vgl. Brown, Pelagius 190-193. Danach kam es zwischen 410 und 450 im Westen zu einem Umbruch im Gefüge gesellschaftlicher Werte und Konventionen (vor allem in der Oberschicht) in bezug auf die Frage nach dem Wesen des Christseins. Statt radikaler Aszese und Bruch mit der weltlichen Vergangenheit ging es nun mehr und mehr um kirchlich-gesellschaftliche Integration.

Julians Ende steht im Kontext des „Endes antiken Christentums“ (Markus). Bei seiner Darstellung sind deshalb auch allgemeinere, so z. B. konzilien-,<sup>126</sup> papst-<sup>127</sup> und reichsgeschichtliche<sup>128</sup> Aspekte zu berücksichtigen, außerdem gleichzeitige und spätere Entwicklungen in Italien,<sup>129</sup> Gallien,<sup>130</sup> Britannien<sup>131</sup> und Irland,<sup>132</sup> Provinzen, in denen der Pelagianismus eine Rolle spielte und in denen in den folgenden Jahrhunderten die Texte überliefert wurden, schließlich archäologische,<sup>133</sup> wirtschafts-,<sup>134</sup> religions-<sup>135</sup> und sozialgeschichtliche<sup>136</sup> sowie geographische<sup>137</sup> und prosopographische<sup>138</sup> Aspekte.

---

Das Christentum war dabei, zu dem gesellschaftlichen und kulturellen Phänomen zu werden, als das es das Mittelalter überdauerte; vgl. dazu auch Brown (Aspects 180) zur Adressatin von *ad Demetriadem*, die in den 40er Jahren im Umkreis von Leo d. Gr. auftaucht (*lib. pont.* 1,238; Lamirande, Signification; Christianus; allgemein zu diesem Prozeß auch Markus, End).

<sup>126</sup> Vgl. hierzu u. a. Sieben, Konzilsidee; Konzilsbegriff; Speigl, Pelagianismus; Wojtowycs, Papsttum; Wermelinger, Rom; Markus, Legacy; Chadwick, Orthodoxy and Heresy.

<sup>127</sup> Vgl. hierzu Harnack, Herkunft; Duchesne, Concile; Liber Pontificalis; Wilmar, Concile; Gebhardt, Bedeutung; Babut, Essai; Développement; Chapman, Studies; Condemnation; Adam, Causa; Koch, Cathedra Petri; Getzeny, Papstbriefe; Demougeot, Unité; Interventions; Diesner, Kirche; Griffe, Date; Langgärtner, Gallienpolitik; Duval, Julien; Klinkenberg, Papsttum; Lumpe, Synode; Merdinger, Rome.

<sup>128</sup> Vgl. hierzu u. a. Jones, Later Roman Empire; Ensslin, Placidia; Matthews, Aristocracies; Demandt, Spätantike; Paschoud, Roma aeterna; Piganiol, Empire chrétien; Duval, Julien; Girardet, Appellatio; Kaisergericht; Barnwell, Emperor; Hunt, Church; Kelly, Emperors; Fuhrmann, Rom.

<sup>129</sup> Vgl. Langen, Geschichte; Pietri, Roma Christiana; Corsi, Spedizione; Jenal, Italia; Souter, Expositions 318-324; Milde, Bibliothekskatalog.

<sup>130</sup> Vgl. Dill, Society; Gaul; Gougaud, Christianity; Griffe, Gaule; Chadwick, Poetry; Ewig, Gallien, bes. 2,42-49; Langgärtner, Gallienpolitik; Stroheker, Adel; Mathisen, Factionalism; For Specialists Only; Chadwick, Cassian; Rebillard, Cassien; Baumgart, Bischofsherrschaft.

<sup>131</sup> Vgl. Casey, End; Chadwick, Church; History; Age of Saint; Celtic Britain; Myres, Pelagius; Morris, Pelagian Literature; Literary Evidence; Diesner, Fragen; William, Christianity; Dumville, Evidence; Liebeschutz, Evidence; Winterbottom, Gildas; Thompson, Saint Germanus; Thomas, Christianity; Markus, Pelagianism; Rees, Pelagius; Bonner, Christian Life, 47; Bede 73-74.

<sup>132</sup> Vgl. Ramsay, Theodore, bes. 465-488; Carney, Problem; Gougaud, Christianity, bes. 292-293; Hanson, Patrick; Thompson, Saint Patrick; Zimmer, Pelagius; Croinin, Heresies; Ireland; Ni Chathain, Irland; Frede, Pelagius; Kelly, Pelagius; Theology; Kenney, Sources, bes. 661-663; Löwe, Iren; McNamara, Tradition; Sharpe, Armagh; Whitelock, Ireland; Richter, Irland.

<sup>133</sup> Vgl. Gambino, Aecclanum christiana; Otranto, Italia.

<sup>134</sup> Vgl. Rougé, Recherches; Jones, Roman Economy; Garnsey-Whittaker, Trade; Whittaker, Land; Whittaker-Garnsey, Rural Life; Vittinghoff, Wirtschaftsgeschichte.

<sup>135</sup> Vgl. hierzu u. a. Delchaye, Translatio; Légendes; Guignebert, Demi-chrétiens; Fleischhack, Fegfeuer; Lieu, Manichaeism; Lorenz, Anfänge; Elm, Virgins; Frank, Askese; Van Oort, Augustine and Mani; Augustin; Hunt, Pilgrimage; MacMullen, Christianizing; Momigliano, Conflict; Mveng, Paganisme; Noethlichs, Heidenverfolgung; Barb, Survival; Brown, Religion; Society; Asceticism; Christianization; Clark, Controversy.

<sup>136</sup> Vgl. Dill, Society; Gaul; Stroheker, Adel; Matthews, Aristocracies; Döpp, Zeitgeschichte; Fontaine, Werte; Fuhrmann, Rom; Gorce, Voyages; Vie; Jones, Heresies; Liebeschutz, Pelagian Movement; Barbarians and Bishops; Marcone, Social Relations; Mratschek, Briefwechsel.

<sup>137</sup> Vgl. dazu etwa Hülsen, Aecclanum; Beneventum; Kubitschek, Karten; Nissen, Landeskunde; Miller, Tafel; Itineraria; Rougé, Navigation; Lombardo, Aecclanum; Aubert, Éclane; Purcell, Geography; Maps; Rich, City.

<sup>138</sup> S. dazu u. a. Kelly, Jerome; Golden Mouth; Rebenich, Hieronymus; Trout, Paulinus; Marrou-Palanque, Prosopographie; PLRE 1-2; Mandouze, Prosopographie; Pietri, Prosopographie.



## ZWEITES KAPITEL

### GEBURTSDATUM UND HERKUNFTSORT

#### GEBURTSDATUM

Julians Geburtsdatum läßt sich auf den Zeitraum zwischen 380 und 383 eingrenzen.<sup>1</sup> Nach Mercator wurde Julian von Innozenz I. von Rom zum Bischof geweiht,<sup>2</sup> also vor 417.<sup>3</sup> Allzu lange vorher kann die Weihe allerdings nicht stattgefunden haben; denn noch Anfang der 20er Jahre bezeichnet Augustin seinen nunmehrigen Gegner als *iuiuenis* und hebt auch polemisch auf seine – relative – Jugendlichkeit ab.<sup>4</sup> Seit Beginn des 4. Jahrhundert bestand die Tendenz, ein kanonisches Mindestweihenalter für Bischöfe festzusetzen. Die meisten Quellen nennen das 30. Lebensjahr.<sup>5</sup> In der

<sup>1</sup> Vgl. dagegen Bruckner (Julian 14-15): „380 bis 386“; Bonwetsch (Julian 603): „380-390“; Jülicher (Julian 19-20): „Um 385“, „weil Augustin ihn bis 430 als ganz jungen Mann [sc. *iuiuenis*] behandelt“ (zu diesem Verständnis von *iuiuenis* s. die folgende Diskussion; vgl. auch Eyben, Priests); Loofs (Pelagius 769): „418 noch nicht vierzigjährig“. Wermelinger (Rom 227, Anm. 50) hält sich an Bruckner. Von diesem ab weicht Bouwman (Julian 1: „Gegen 380“), jedoch ausschließlich auf der Basis der aus der Frühdatierung von Paulin. Nol. *carm.* 25 (Epithalamium) gezogenen Konjektur, daß Julians Hochzeit ca. 400 stattgefunden habe (s. auch dazu in diesem sowie im folgenden Kapitel) und Julian um diese Zeit ca. 20 Jahre alt gewesen sei.

<sup>2</sup> Merc. *comm. Caelest.* = *coll. Palat.* 36 (ACO I/V/1, 68.28-32).

<sup>3</sup> Innozenz „regierte“ von 402 bis zu seinem Tod am 12. März 417. Es ist anzunehmen, daß Mercator solcherlei Angaben vor dem Konzil rechtskräftig zu dokumentieren wußte (ACO I/V/1, x). Das Datum hat sonach als relativ gesichert zu gelten (s. dazu auch Wermelinger, Rom 227).

<sup>4</sup> Vgl. Aug. *c. Iul.* 1,23 (PL 44, 632B): *iste iuiuenis*; 1,34 (PL 44, 642D): *iuiuenili confidentia*; 2,30 (PL 44, 675A): *iuiuenis confidentissime*; 6,1 (PL 44, 819B): *puerilis uanitas*. Nach allgemeiner Auffassung war ein Mann bis etwa Mitte 40 *iuiuenis*. Im Extremfall hätte Julian also 421 dieses Alter erreicht. Er wäre dann 376 geboren und spätestens mit 41, frühestens aber mit 32 Jahren zum Bischof geweiht worden; denn 417 endete die Amtszeit Innozenz', 408 aber war Julian nach Aug. *ep.* 101 noch Diakon. Das oft angeführte Problem, daß Julian eine kanonische Altersgrenze unterschritten haben könnte, würde sich innerhalb dieses Zeitrahmens nicht stellen. Die von Augustinus in *c. Iul.* verwendeten Epitheta (z. B. *puerilis*) und die im folgenden angeführten Argumente legen allerdings ein etwas späteres Geburtsdatum nahe. Zu berücksichtigen ist auch, daß Augustinus 421 bereits über 67 Jahre alt war. Deshalb ist hier von Julians „relativer“ Jugendlichkeit die Rede. Darüberhinaus kann Jugendlichkeit im Kontext einer polemischen Auseinandersetzung auch tatsächlich nicht mehr als Ausdruck von Polemik sein. S. hierzu die folgende Überlegung von Fürst (Briefwechsel 174) zum streckenweise polemischen Briefwechsel zwischen Augustinus und Hieronymus in den Jahren 402 bis 404: „Entscheidet man sich für den in der neuzeitlichen Forschung postulierten Ansatz [bezüglich des Geburtsdatums Hieronymus] auf die Jahre 345/347 oder 347/348, zielt Hieronymus mit der Betonung eines dann nur geringen Altersunterschieds [zwischen ihm und dem 354 geborenen Augustinus] offenbar auf etwas anderes [als das natürliche Alter]. Für Hieronymus mag die Selbstbezeichnung als *senex* in den Jahren von 402 bis 404 angesichts der antiken Lebenserwartung ja bei beiden Geburtsdaten [das traditionell angenommene Jahr 331 wie auch das in der neuzeitlichen Forschung vertretene Datum] angehen. Die Bezeichnung *iuiuenis* für Augustinus steht jedoch ‚in zu lächerlichem Mißverhältnis‘ zum tatsächlichen Alter Augustins in diesen Jahren (48-50!), ‚um, mindestens zum Teil, für etwas anderes genommen zu werden als für eine Art Verkleidung des wirklich empfundenen Verdresses‘.“ Das von Fürst angeführte Zitat stammt von Overbeck, Briefwechsel 233.

<sup>5</sup> Nach Bruckner (Julian 14, Anm. 1) nennt *can.* 11 der Synode von Neocaesarea (314) das 30. Lebensjahr (Mansi 2, 545). Im ersten Brief des Siricius an Himerius (385) wird sogar das 45. Lebensjahr angegeben (Mansi 3, 659), ebenso im ersten Brief des Zosimus an Hesychius (Mansi 4, 348). Nützlich sind auch die Belege bei Jones (Empire 2, 912-914), auch wenn sie nur einen eher allgemeinen Eindruck vermitteln. Aus den Jahren 546 und 565 stammen die justinianischen Geset-

Praxis mag es zwar auch Ausnahmen gegeben haben,<sup>6</sup> es besteht jedoch kein Grund, in Julians Fall eine solche anzunehmen. Im Gegenteil, Julians Vater, selbst Bischof, dürfte in besonderer Weise darauf geachtet haben, kirchlichen Regelungen möglichst genau Folge zu leisten, um nicht den Verdacht des Nepotismus zu erwecken.<sup>7</sup> Immerhin ging es um die Karriere seines Sohnes.

Noch 408 nennt Augustin Julian *adulescens*.<sup>8</sup> Julian ist zu diesem Zeitpunkt aber auch bereits Diakon.<sup>9</sup> Entstand Paulins Epithalamium zu seiner Hochzeit zwischen 400/1 und 403/4,<sup>10</sup> war er 408 überdies bereits fünf bis acht Jahre verheiratet, und

---

zesnovellen 123,1,1 und 137,2, auf die Noethlichs (Materialien) verweist. Sie geben das Mindestalter für die Bischofsweihe mit 35 und 30 Jahren an. Vgl. in diesem Zusammenhang auch *conc. Agath.* 17 (CChr.SL 148, 201.182-186) von 506: *presbyterum uero uel episcopum ante triginta annos, id est antequam ad uiri perfecti aetatem ueniant, nullus metropolitanorum ordinare praesumat; ne per aetatem, quod aliquoties euenit, aliquo errore culpentur*. Noethlichs zitiert jedoch auch eine Reihe von Quellen, aus denen hervorgeht, daß Jugend nicht als grundsätzliches Hindernis für die Weihe zum Bischof angesehen wurde, z. B. Io. Chrys. *sac.* 2,8 (46 Arbuthnot) sowie Gaudent. *tract.* 16,1-3 (CSEL 68, 137-138). Gaudentius wurde etwa 397 Bischof von Brescia. Er gibt an, er habe den Ruf zunächst abgelehnt, unter anderem wegen seiner Jugend. Ambrosius und andere hätten ihn aber dazu gedrängt, die Aufgabe zu übernehmen. 406 sollte er Aemilius von Benevent auf einer diplomatischen Mission nach Konstantinopel zur Unterstützung des Johannes Chrysostomus begleiten (s. dazu im folgenden Kapitel). Er starb (vielleicht an den Strapazen jenes unglücklich verlaufenden Unternehmens) nicht lange danach (spätestens 410). Angesichts dieser Eckdaten kann sein Weihealter von dem Ambrosius' oder Julians, obwohl etwas geringer, doch nicht allzu verschieden gewesen sein (s. hierzu auch McLynn, Ambrose 2.221.280.285; Eyben, Priests, bes. 111-120).

<sup>6</sup> Gegen Bruckner (Julian 14, Anm. 1) kann Ambrosius allerdings nicht als Ausnahme angeführt werden, war er doch 373, dem Jahr seiner Weihe (s. McLynn, Ambrose 32), aller Wahrscheinlichkeit nach bereits 34 Jahre alt. Wie sich aus McLynn's Darstellung (Ambrose 43-52) ergibt, lagen für seine Gegner, etwa Pallad. *Rat. apol.* 120-121 (SC 267, 302-305), genügend Gründe vor, seine Weihe infragezustellen. Sein Weihealter jedoch gehörte bezeichnenderweise nicht dazu. Jones (Empire 2, 914) begibt sich in die Gefahr, durch ein Einzelbeispiel (Konzil von Mopsuestia 550) den Eindruck zu erwecken, als sei die spätantike Kirche von Kinderklerikern bevölkert gewesen. Eyben (Priests 120) betont, daß in der Regel kaum mit Lektoren unter 18 Jahren zu rechnen ist.

<sup>7</sup> Zu entsprechenden Regelungen (aus den Jahren zwischen 442 und 506) s. z. B. *statuta* (in *conc. Gall.*) *can.* 3.15 (CChr.SL 148, 166.169). Vgl. auch Zos. *ep.* 9,1 (PL 20, 671) sowie Leo *ep.* 12,4 (PL 54, 659-661) zum regulären *cursus honorum* der Ziviladministration als Modell für die mustergültige Klerikerlaufbahn und Leo *ep.* 14,6 (PL 54, 673) zur Rekrutierung künftiger Bischöfe aus den Reihen reiferer Kleriker derselben Kirche; sowie Jones, Empire 2, 920-927; Noethlichs, Einflußnahme.

<sup>8</sup> Aug. *ep.* 101,4 (CSEL 34, 543.6-7). *Adulescens* ist der altrömische *terminus technicus* für die Lebensphase zwischen dem 15. und 30. Lebensjahr. Im Extremfall fiel Julians Geburtsdatum somit in das Jahr 378. Dazu daß das andere Extrem, 393, ausgeschlossen werden kann, s. im folgenden.

<sup>9</sup> Aug. *ep.* 101,4 (CSEL 34, 542.21) nennt ihn *filius et condiaconus* seines Vaters, des Bischofs Memor. In diesem Zusammenhang interessant ist *breu. Hippon. can.* 1 (CChr.SL 149/1, 33.2-3) von 397, wonach Klerikerkandidaten mindestens 25 Jahre (nach einer HSS-Tradition aus dem 8. Jahrhundert [CChr.SL 149/1, xvii] 35 Jahre) alt sein sollten. Es solle darauf geachtet werden, *ut ante xxv [xxxv] aetatis annos nec clerici ordinentur nec uirgines consecrentur*. Eine ähnliche Regelung findet sich in *conc. Agath. can.* 16 (CChr. SL 148, 201. 177-180) von 506, *conc. Carth. can.* A (CChr. SL 149/1, 264) von 525 und *breu. Ferr. can.* 121 (ebd. 297). Eine Ausnahme stellt *can. Apiar.* 17 (CChr. SL 149/1, 139.1-2) Anfang des 5. Jahrhunderts dar: *et ut ante uiginti annos aetatis nec diaconi ordinentur nec uirgines consecrentur*. Bei Anwendung der häufigsten dieser Regelungen sowie der Ausnutzung ihrer Spielräume könnte Julian also, nähmen wir erneut das Jahr 378 als sein Geburtsjahr an, bereits 403 zum Diakon geweiht worden sein. Im anderen Extremfall kann Julian 408 nicht viel jünger als 25 gewesen sein, wodurch sich als Geburtsjahr 383 nahelegte. Nur im Ausnahmefall von *can. Apiar.* 17 käme noch 388 als Geburtsjahr in Frage. Julian wäre dann aber schon mit 28 zum Bischof geweiht worden, ganz zu schweigen davon, daß er schon im Alter zwischen 12 und 17 geheiratet hätte und auf subdiakonalen Ebene Kleriker gewesen wäre (dagegen jedoch Eyben, Priests 120).

<sup>10</sup> Vgl. Fabre, Essai 122-123; ausführlich zur Datierung des Epithalamiums s. unten im dritten Kapitel S. 56-57.

selbst wenn es erst 405 oder 407 entstanden sein sollte, immerhin ein bis zwei Jahre.<sup>11</sup> Außerdem wird Julian im Epithalamium zwar noch als *puer* bezeichnet.<sup>12</sup> Er war aber auch zu diesem Zeitpunkt bereits *clericus* und *lector*.<sup>13</sup>

Damit lassen sich folgende Präzisierungen vornehmen. Julian wurde, den hier zugrundegelegten Überlegungen zufolge, frühestens 403 und spätestens 408 zum Diakon sowie frühestens 408 und spätestens 417 zum Bischof geweiht. Zum Zeitpunkt der Weihe zum Diakon war er zwischen 25 und 30, zum Zeitpunkt der Bischofsweihe zwischen 30 und 39 Jahre alt. Als Schnittbereich ergibt sich daraus für sein Geburtsjahr der Zeitraum zwischen 378 und 383. Wäre Julian vor 378 geboren, träfe 408 Augustins Bezeichnung *adulescens* nicht mehr auf ihn zu, im Fall seiner Geburt nach 383 stünde sein Diakonat im Jahre 408 in Konflikt mit einer Reihe von Regelungen zeitgenössischer Konzilien in benachbarten Kirchenregionen bezüglich des Mindestweihalters von Klerikern bzw. Diakonen.

Auf der Grundlage dieser Überlegungen scheint es nun durchaus möglich und sinnvoll, Bruckners Annahme eines Zeitraums zwischen 380 und 386 auf halbem Wege zu begegnen. Die Wahrscheinlichkeit daß Julian vor 380 geboren wurde, kann als gering veranschlagt werden, da in diesem Fall die Möglichkeit zur Diakonats- bzw. Bischofsweihe vergleichsweise früh anzusetzen wäre. Nehmen wir zum Beispiel 379 als Geburtsjahr an, hätte Julian bereits 404 zum Kleriker bzw. Diakon und 409 zum Bischof geweiht werden können. Wahrscheinlicher ist jedoch, daß er nicht lange vor 408 und nicht lange vor 417 zum Diakon bzw. Bischof geweiht wurde. Nehmen wir im Hinblick darauf zum Beispiel 381 als Geburtsjahr an, wäre eine Diakonatsweihe im Jahre 407 mit 26 Jahren und eine Bischofsweihe im Jahre 416 mit 35 Jahren durchaus plausibel. Auch Ambrosius war mit 34 Jahren zum Bischof geweiht worden und galt dabei als relativ jung. Auch daß der 67-jährige Augustin 421 einen 40-jährigen Julian als *iunenis* und *puerilis* bezeichnet haben könnte, klingt plausibel,<sup>14</sup> ebenso daß der 45- bis 50-jährige Paulinus einen Julian augenzwinkernd

<sup>11</sup> Diese Daten ergeben sich aus der Neudatierung der Abwesenheit des Aemilius 405 und 406 (s. dazu im folgenden Kapitel). Bruckners Argument (Julian 18, Anm. 1; s. Seite 19, Mitte), 406 (nach der Neudatierung 407) sei als Entstehungsjahr von Paulinus' Epithalamium auszuschließen, weil zwingend anzunehmen sei, „daß nach den damaligen kanonischen Bestimmungen zwischen das Lektorat und das Diakonat ein *mehrfähriges* Subdiakonat zu liegen kam,“ ist m. E. nicht zwingend genug. Zumindest spielen hier noch einige andere Aspekte eine Rolle. Nimmt man 378 als Geburtsjahr an, war Julian zum Zeitpunkt seiner Verheiratung zwischen 22 und 28 Jahre alt. Freilich hätte er selbst dann, wenn er erst 386 geboren wäre, bereits im Jahre 400 das gesetzlich vorgeschriebene Mindestalter für eine Eheschließung erreicht (*Cod. Iust.* 5,4,24). Im Jahre 406 bzw. 407 wäre er dann zudem immerhin schon 20/1 Jahre alt gewesen. Dies paßt jedoch nicht zu den Angaben bezüglich des Mindestweihalters. Hier wird deutlich (gegen Bouwman, Julian 1), daß eine Ermittlung des Geburtsdatums aus den Angaben zur Verheiratung allein problematisch ist.

<sup>12</sup> Paulinus verwendet die Ausdrücke *puer* und *puella* hier im Sinne der Liebeslyrik (s. Stat. *silv.* 1,2,61.163). Daß die Umstände von Julians und Titias Hochzeit, was das Alter der Brautleute betrifft, denen der Vermählung des westlichen Kaiserpaars Honorius und Maria im Jahre 398 geähnelt hätten – beide hatten gerade eben das gesetzlich vorgeschriebene Mindestalter (14 und 12 Jahre) erreicht (s. Frings, Epithalamium 42; Döpp, Zeitgeschichte 126-132) –, ist angesichts der oben diskutierten Angaben zum Mindestweihalter für Kleriker bzw. Lektoren und Diakone nicht anzunehmen.

<sup>13</sup> Paulin. *Nol. carm.* 25,2.141-144 (CSEL 30, 238; 242). Genau genommen müßten die weiter oben zitierten Regelungen zum Mindestweihalter für Kleriker also bereits hier berücksichtigt, das Geburtsjahr infolgedessen in den Zeitraum zwischen 375 und 381 verlegt werden. Rückt man es freilich an sein Ende, ergibt sich mit der hier vorgeschlagenen Datierung kaum ein Konflikt.

<sup>14</sup> Daß die Bezeichnungen, wie möglicherweise im Briefwechsel zwischen Augustin und Hieronymus, nur polemisch gemeint sein könnten, ohne etwas über das tatsächliche Alter Julians auszu-

mit *puer* angeredet haben könnte, der, je nach Datierung der Hochzeit, zwischen 19 und 25 Jahre alt war, und schließlich die Bezeichnung *adulescens* für den 25- bis 28-jährigen Diakon.

Gegen Bruckner auszuschließen ist dementsprechend jedoch der Zeitraum von 383 bis 386. Nähmen wir zum Beispiel 385 als Geburtsjahr an, so wäre Julian beim frühestmöglichen Zeitpunkt seiner Hochzeit (um 400) gerade erst 15 Jahre alt. Dies ließe zwar Paulinus' *puer* erschreckend wörtlich klingen, würde aber ansonsten ein eher bizarres Licht auf Julians Biographie.<sup>15</sup> Es ist nicht nötig, sich Julian zum Zeitpunkt seiner Eheschließung in solch wörtlicher Bedeutung als *puer* vorzustellen, ganz abgesehen davon, daß sich dies kaum mit Paulins anderer Angabe vereinbaren ließe, daß Julian bei seiner Trauung bereits Kleriker war. Ebenso wenig ist zwingend anzunehmen, daß er zum kirchenrechtlich frühestmöglichen Zeitpunkt – nach dem hier angeführten Beispiel im Jahre 415 bei einem Alter von 30 Jahren – zum Bischof geweiht wurde. Wahrscheinlich ist dagegen, daß für die Weihe zum Diakon, ja bereits zum Kleriker, ein bestimmtes Alter (25) nicht unterschritten wurde. Im genannten Beispiel (385 als Geburtsjahr) fiel das Datum der Diakonats- bzw. Klerikerweihe dann jedoch in das Jahr 410, was weder mit den Angaben in Augustins *epistula* 101 noch mit denen in Paulinus' Epithalamium zu vereinbaren ist.

Somit ergibt sich ein angesichts der Ausgangssituation erfreulich knapp bemessener Zeitraum zwischen 380 und 383, innerhalb dessen das Geburtsdatum Julians vermutet werden darf, ja sogar eine Festlegung auf 381 könnte sich unter Berücksichtigung aller Aspekte als plausibel erweisen.<sup>16</sup>

---

sagen, kann von den anderen Quellen, insbesondere zur Jugend Julians, her ausgeschlossen werden. Weder *adulescens* in Aug. ep. 101,4 (CSEL 34, 543.6-7) noch *puer* in Paulin. Nol. *carm.* 25,2 (CSEL 30, 238) können nur polemisch (bzw. poetisch) gemeint sein.

<sup>15</sup> Es ist, wie gesagt, nicht anzunehmen, daß die Familien Julians und Titias von ähnlichen dynastischen Zwängen zu einer Frühverhehlung ihrer Kinder getrieben wurden wie etwa Stilicho bei der Hochzeit von Honorius und Maria (Döpp, Zeitgeschichte 127), etwa um Julian zum frühestmöglichen Zeitpunkt zum Diakon und dann zum Bischof weihen zu können (im Alter von 22 bzw. 30 Jahren), ganz abgesehen davon, daß Julian bei seiner Vermählung bereits Kleriker war.

<sup>16</sup> Kombiniert man etwa die Möglichkeit eines Hochzeitsdatums im Jahre 407 mit der Möglichkeit, daß in Julians Kirchenregion eine ähnliche Regelung in Kraft war wie etwa *breu. Hippon. can.* 1 (CChr. SL 149/1, 33.2-3), wonach Kleriker nicht vor dem 25. Lebensjahr geweiht werden durften, käme als plausibelstes Geburtsjahr sogar recht eindeutig das Jahr 381 in Frage. Julian wäre dann etwa 406 Kleriker und Lektor geworden, hätte nicht lange danach geheiratet und wäre anschließend zum Diakon geweiht worden. In ein derartiges Szenario ließe sich auch die asketische Tendenz von Paulins Epithalamium – sein „Konsensualismus“ (s. Reynolds, Marriage 337-353) – gut einordnen. Nach *conc. Carth. can.* 3 (CChr. SL 149/1, 5) i. J. 345 hatten sich Kleriker „fleischlicher Genüsse“ (*carnales affectus*) zu enthalten. Nach *conc. Carth. can.* 2 i. J. 390 und *ep. Sir.* 9 (CChr. SL 149/1, 13. 61) war es Diakonen nicht gestattet, ihren Frauen beizuwohnen (*diaconus cum uxore sua non coeat*). Dieselben Stellen schreiben auch Bischöfen vor, sich ihrer Frauen zu enthalten (*episcopus ab uxore abstineat*). Bei seiner Bischofsweihe 416 wäre Julian dann 35 Jahre alt gewesen, 421 immerhin noch 40, 27 Jahre jünger als Augustinus. Falls er schon mit 18 Lektor wurde (s. Eyben, Priests 120), wäre natürlich auch ein Hochzeitsdatum zwischen 400 und 405 möglich. Aber diese Möglichkeit soll im Zusammenhang mit der Hochzeit im nächsten Kapitel noch etwas genauer diskutiert werden.

## HERKUNFTSORT

## Apulien oder Kampanien?

Bruckner meinte, Julians Herkunftsort nicht genauer als vage mit „Süditalien“ angeben zu können.<sup>17</sup> Mehr als ein Jahrhundert lang wurde dieses Endergebnis seiner Untersuchungen weder eingehend überprüft noch grundsätzlich infragegestellt.<sup>18</sup> Es müßte jedoch möglich sein, eine etwas genauere Bestimmung vorzunehmen. Völlige Sicherheit wird man von einer solchen aufgrund einiger Unschärfen in der Quellenlage zwar nicht erwarten können. Im Interesse eines besseren Gesamtverständnisses von Person und Werk Julians wäre eine präzise Hypothese jedoch einer im Grunde wenig aussagekräftigen „sicheren Erkenntnis“ vorzuziehen.

Seine Skepsis sah Bruckner durch einige Inkonsistenzen in den wichtigsten Quellen bestätigt, allen voran Augustinus. Dieser nennt in seinem unvollendeten Werk (*c. Iul. imp.*) Julian einen gebürtigen Apulier.<sup>19</sup> Für Bruckner stand fest, und seiner Meinung nach stimmten die wichtigsten Studien mit ihm darin überein,<sup>20</sup> daß Augustin damit nicht auf das kampanische Aeclanum, Julians Bischofssitz von 416 bis 418,<sup>21</sup> abgezielt haben konnte.<sup>22</sup> An welchen Ort er bei seiner Bemerkung sonst gedacht haben könnte, steht freilich auf einem anderen Blatt; denn Apulien, wie in den folgenden Abschnitten noch genauer zu zeigen sein wird, ist als Ortsbestimmung im gegebenen Zusammenhang zu vage, als daß man sich damit zufriedengeben dürfte. Ge-

<sup>17</sup> Julian 13-14, Anm. 1; s. zum folgenden auch Lössl, *Apulia*.

<sup>18</sup> Vgl. u. a. Davids, Julian 469; Bonwetsch, Julian 603; Jülicher, Julianus 19; Forget, Julien 1926; Bouwman, Julian 1; Jones, Julian 48; Refoulé, Julien d'Éclane, 1236; Wermelinger, Rom 226-227, Anm. 45; Lamberigts, Julianus; Polemiek 36; Julian; Julian of Eclanum; Meslin, Iulianus; Alexander, Julian 441.443; Burns, Julian 642; Pietri, Prosopographie, bes. 1175; Lühr, Iulianus. Für Aeclanum als Herkunftsort plädierte dagegen jedoch bereits Guarini, Ricerche 61, Anm. 2; vgl. auch D'Amato, Agostino 54; neuerdings Marandino, Giuliano 7-10.

<sup>19</sup> Aug. *c. Iul. imp.* 6,18 (PL 45, 1542); *te Apulia genuit*.

<sup>20</sup> Freilich mit bedeutenden Ausnahmen wie Noris (*Historia = Opera* 1, 179-180), den Maurinern (14, 1068) und Tillemont (*Mémoires* 13, 1027, Anm. 80). Letzterer gibt sich jedoch unentschieden, was Bruckner in einigen Punkten mißzuverstehen scheint.

<sup>21</sup> Merc. *ep. symb. Theod. Mops. = coll. Palat.* 15 (ACO I/V/1, 23.23): *...Iulianum ex episcopo oppidi Eclanensis, comm. Caelest. = coll. Palat.* 36 (ACO I/V/1, 68.28-32): *...Innocentio, a quo et Iulianus fuerat ordinatus...* Garnier, *Dissertatio i* (PL 48, 289); Noris, *Historia (Opera* 1, 178-180); Bruckner, Julian 13, Anm. 1; Wermelinger, Rom 226-227; Lössl, *Intellectus* 310-312.

<sup>22</sup> Was Bruckner nicht berücksichtigt, was aber auch nicht ohne weiteres als Indiz herangezogen werden kann, wie noch zu zeigen sein wird, ist, daß *lib. colon.* 1 (210 Blume-Lachmann) den *ager Aeclanensis* zur *provincia Apulia* und *lib. colon.* 2 (261 Blume-Lachmann) den *ager Eclanensis* zu den *ciuitates Apuliae* schlägt. Nur wenn eine Verbindung zwischen Augustinus und den *libri coloniarum* plausibel gemacht werden könnte, wäre auch *c. Iul. imp.* 6,18 problemlos als Hinweis auf Aeclanum zu deuten. Korrekt in dem Sinne, daß Aeclanum tatsächlich apulisch wäre, bräuhete sie freilich auch dann nicht zu sein. Zur Problematik der *libri coloniarum* als Quelle für geographische Informationen s. schon Mommsen, *Schriften* 5, 146-199, bes. 191-192; vgl. auch Nissen, *Landeskunde* 1, 26; Schanz-Hosius, *Geschichte* 2, 803. Ein weiteres Beispiel: *Lib. colon.* 1 (209 Blume-Lachmann) listet den *ager Beneuentanus* fälschlich unter *provincia Brittiorum*, also Bruttium. Tatsächlich aber gehört er, zusammen mit dem ebenso südsamnitischen bzw. hirpinischen Aeclanum, zu Kampanien und somit zur *regio prima* (evtl. noch zu Apulien, keinesfalls aber zu Bruttium). Man kann daher also nicht einfach (wie Hülsen, Aeclanum 444) aufgrund der Angaben im *lib. colon.* schließen, daß Aeclanum im 4. Jahrhundert unter dem *corrector Apuliae et Calabriae* steht, obgleich dies, wie noch zu zeigen sein wird, durchaus von anderen Quellen her vermutet und als mögliche Erklärung für Augustins Bemerkung betrachtet werden darf.

nau dies letztere jedoch scheint die jüngere Forschung getan zu haben.<sup>23</sup> Soviel immerhin ist Bruckner zugutezuhalten, daß er einige Alternativen wenigstens in Erwägung zog, auch wenn er sich am Ende auf keine von ihnen festlegen wollte.

Könnte es etwa sein, so Bruckner zu Beginn seiner Diskussion, daß Augustin mit *Apulia* auf eine Stadt abzielte, deren Name in einigen Handschriften des *Chronicon* des Prosper Tiro von Aquitanien im Eintrag für das Jahr 439 (442) auftaucht, wo Julian, wie es scheint, als Atellaner bzw. mit dem Adjektiv als atellanisch bezeichnet wird?<sup>24</sup> Könnte Prosper in seiner antipelagianischen Chronik bewußt den Namen von Julians Bischofssitz unterschlagen und stattdessen den seiner Heimatstadt eingesetzt haben, um herauszustreichen, daß Julian inzwischen nicht mehr Bischof von Aeclanum war? Mindestens drei Gründe sprechen gegen diese Annahme. Bei Bruckner findet sich keiner von ihnen. Der erste erwächst aus literargeschichtlichen, der zweite aus textkritischen, der dritte aus topographischen Erwägungen. Sie sollen im folgenden trotz ihrer unterschiedlichen Qualität zunächst im wesentlichen gleich gewichtet und dann auf eine Schlußfolgerung hin akkumuliert werden.

Zunächst ist festzuhalten, daß besonders in satirischen und polemischen Texten nicht in erster Linie die Atellaner selbst, also die Einwohner der Stadt Atella, als *atellani* bezeichnet wurden, sondern, nach einer bestimmten Tradition des altrömischen Theaters,<sup>25</sup> ganz allgemein Possenreißer, Dummköpfe, Schwätzer und Aufschneider.<sup>26</sup> Prosper's Behandlung des Julian-Stoffes ist trotz des historiographischen

<sup>23</sup> Vgl. Wermelinger, Rom 226-227, Anm. 45; Lamberigts, Julian 5, Anm. 5; Nuvolone-Solignac, *Pélagie/Pélagianisme*, 2902; Bonner, Pelagius/Pelagianismus 178; s. auch oben Anm. 18.

<sup>24</sup> Prosper *epit. chron.* 1336 (MGH AA IX, 477 in der ersten Zeile des Apparats); *Julianus atelensis*. Nach Bruckner (Julian 13-14, Anm. 1) war es Tillemont (*Mémoires* 815), der, Ballerini in seiner Edition von Noris, *Historia* (Opera 4, 880-882), und Chiffletius (Paulinus 193-196) folgend, diesen Vorschlag aufgriff. Chevalier (*Répertoire* 1314) hielt den Sachverhalt für gesichert, Davids (Julian 469) immerhin noch für wahrscheinlich. Möglicherweise aufgrund des Einflusses des von den Maurinern abhängigen Migne (PL 51, 598) nahm ihn auch Bruckner ernst und übersah dabei offenbar, daß schon Tillemont (*Mémoires* 13, 1027, Anm. 80) starke Zweifel angemeldet hatte und Chifflet's tentativem Vorschlag eben nicht gefolgt war. Mommsen's Ausführungen zur Textgeschichte in MGH AA IX, 362-366 und 375-376 könnten helfen, hier Klärung zu schaffen. Danach wies nur eine einzige spätantike Tradition die Lesart *atelenensis* auf, und sie ist verloren; lediglich zwei von ihr abhängige HSS sind erhalten, Paris. 4860 (s. x) und August. Vind. 223 (s. xv). Mommsen (MGH AA IX, 366) scheint außerdem zu vermuten, daß Chifflet mit Bruxell. 5169 (s. ix) arbeitete, der *eclanensis* liest. Insofern ist Bruckner's Darstellung irreführend. Es gibt gute Gründe, die Lesart *atelenensis* (nicht *athelanensis* wie PL 51, 598) völlig zu verwerfen und insbesondere den von Chifflet immerhin ins Feld geführten und noch von Davids sogar für ziemlich wahrscheinlich gehaltenen Vorschlag zurückzuweisen. Tillemont (*Mémoires* 13, 1027, Anm. 80) referiert Chifflet lediglich und äußert sich skeptisch zu dessen Schlußfolgerungen, und zwar mit der recht einfachen und einleuchtenden Begründung, Atella sei schon immer eine kampanische Stadt gewesen (s. hierzu auch im folgenden). Hätte Augustinus an Atella als Julian's Herkunftsort gedacht, hätte er wohl kaum von *Apulia* geredet, nicht einmal in Abhängigkeit von *lib. colon. Cic. agr.* 2.86 nennt Atella ein *municipium, lib. colon.* 1 (230 Blume-Lachmann) eine *muro ducta colonia*. Sollte Bruckner an das heutige Städtchen Atella in Puglia, ca. 15 km südlich von Melfi an der alten Landstraße nach Potenza gedacht haben, einen zu Lebzeiten Julians unbedeutenden Ort, so erwähnt er dies nicht.

<sup>25</sup> Nämlich der sog. *atellana* oder *fabula atellana*; vgl. Brown, *Atellana*; Blänsdorf, *Atellana*.

<sup>26</sup> Vgl. etwa Arnob. *Sicc. adu. gent.* 7,33 (CSEL 4, 267.19-23 [20]): *haec si diis immortalibus obliuionem afferunt simultatum, si ex comediis, Atellanis, mimis ducunt laetissimas uoluptates: quid moramini, quid cessatis, quin et ipsos dicatis deos ludere, lasciuiare, saltare, obscenas compingere cantiones, et clunibus fluctuare crispatis?* Der Eingriff *atellanis* des Sabaeus (*editio princeps* [Rom 1543]) am Paris. lat. 1661 (s. ix) nacharbeitenden (von Reifferscheid *uir quidem doctus* genannten) Emendators könnte für diese Stelle ebenfalls auf eine mangelnde Geläufigkeit des Ausdrucks hindeuten; s. auch Hier. *ep.* 147,5 (CSEL 56, 320): *reperitum est facinus, quod nec mimus fingere nec scurra*

Anstrichs, mit dem das *Chronicon* versehen ist, zumindest in einem eingeschränkten Sinne, formkritisch gesprochen, als polemisch, das *Chronicon* selbst an den entsprechenden Stellen als antipelagianisches Werk zu verstehen. Demnach wäre es immerhin denkbar, daß Prosper, sofern er den Ausdruck überhaupt verwendet hat, Julian mit *atelenensis* nicht als Atellaner oder atellanisch bezeichnet. Vielmehr könnte *atelenensis* im antipelagianischen Kontext seines Werks auch satirisch-polemisch auf Julian als antiaugustinischen pelagianischen Schriftsteller (= obszönen Possenreisser) gemünzt sein, der mit seinen absurden und grotesken Werken versucht hat, die kirchlichen Dogmen durcheinanderzuwerfen und den Kirchenfrieden zu stören.

Zweifel sind nun aber bereits an der anfänglichen Vermutung anzumelden, daß in Prosper's *Chronicon* überhaupt von *atelenensis* die Rede ist. Die Lesart ist nämlich nicht gut bezeugt.<sup>27</sup> Die Buchstabenfolge resultiert aller Wahrscheinlichkeit nach aus einer verderbten Abschrift der weitaus besser bezeugten Versionen *aeclanensis* und *eclanensis*.<sup>28</sup> Zwar wird mit diesen letzteren Ausdrücken im Kontext des *Chronicon* wohl in erster Linie auf Julians Bischofssitz abgezielt, doch sollen im folgenden noch einige weitere Argumente angeführt werden dafür, daß Aeclanum mit hoher Wahrscheinlichkeit auch Julians Heimatstadt ist.

Im Vergleich zu diesen bisher angestellten Überlegungen berührt Bruckners Bemerkung, der Vorschlag, *atelenensis* könne als Hinweis auf Atella als Julians Heimatstadt verstanden werden, sei vor allem wegen seiner „Modernität“ verdächtig, als seltsam.<sup>29</sup> Sie bleibt vor allem völlig unbegründet im Raum stehen und läßt einen Bereich völlig unberücksichtigt, der bisher noch nicht zur Sprache kam, nämlich den der historischen Geographie.<sup>30</sup> Auf dem Hintergrund von Augustins Bemerkung in *c. Iul. imp.* 6,18 ist Atella nämlich vor allem auch deshalb als Julians Herkunftsort weitgehend auszuschließen, weil es eine kampanische Stadt ist. Auf halbem Wege zwischen Neapel und Capua liegt es im Herzen des *ager Campanus*, fern von jeder möglichen Gegend, die selbst Augustinus, sei es fälschlicher- oder aber auch berechtigterweise, als *Apulia* hätte bezeichnen können. Daß er an das heutige Atella in Apulien gedacht haben könnte, einen an Bedeutung weder mit dem kampanischen Atella noch mit Aeclanum vergleichbaren Ort, ist unwahrscheinlich.

Es dürfte von daher kaum überraschen, daß für Bruckner an dieser Stelle die Zusammenhänge begannen, ihre Durchschaubarkeit zu verlieren; denn Atella war durchaus nicht die einzige Stadt, die in den Quellen und älteren Studien als Herkunftsort Julians gehandelt wurde. Traditionell war es vor allem Capua, das als der wahrscheinlichste Ort des Bischofssitzes von Julians Vater Memor auch als wahrscheinlichster Ort für die Herkunft Julians galt.<sup>31</sup> Es ist die antike Hauptstadt Kam-

---

*ludere nec atellanus possit effari.* Zu beiden Stellen schreibt Blänsdorf, Atellana 152: „Die Christen erwähnen sie [die Atellana] wegen ihrer Obszönität mit Abscheu.“

<sup>27</sup> Ganz abgesehen davon, daß, selbst wenn es so dastünde, zu klären wäre, ob es ohne weiteres als gleichbedeutend mit dem gebräuchlicheren *atellanus* verstanden werden dürfte. Die Lesart ist also nicht gut bezeugt. Ihre ursprüngliche Quelle, ein Reichenau-Codex aus der Zeit vor 842, ist verloren. Die verbleibenden HSS gehen zurück auf die bereits genannten Paris. 4860 und die viel spätere August. Vind. 223 (vgl. MGH AA IX, 363 und 365).

<sup>28</sup> Vgl. hierzu MGH AA IX, 477.

<sup>29</sup> Bruckner 13-14, Anm. 1 (auf Seite 14).

<sup>30</sup> Vgl. hierzu auch Bruckners (ebd.) halbherzige Verwendung der Untersuchung von Tillemont, *Mémoires* 13, 1027, Anm. 80, der sich seinerseits auf Chiffletius (Paulinus illustratus) stützt.

<sup>31</sup> So bei Baronius, *Annales* 5, 415. 443; Voss, *De controversiis*, 561; Schoenemann, *Bibliotheca* 2, 570; Gams, *Series* 867 (unter Verweis auf Aug. *ep.* 131 statt 101); Bruckner 13-14, Anm. 1; mit

paniens und liegt ziemlich genau im geographischen Zentrum des *ager Campanus*, der daher auch häufig verderbt als *ager Capuanus* in den Handschriften auftaucht.<sup>32</sup> Diese Tradition Capuas als Herkunftsort Julians kollidiert jedoch noch offensichtlicher als jene bezüglich Atellas mit Augustins Angabe, Julian sei Apulier gewesen. Sie war daher für Bruckner unannehmbar.<sup>33</sup> Aeclanum selbst schließlich, im Hirpinerland gelegen, stellte in Bruckners Augen einen möglicherweise faulen Kompromiß dar. Statt sich also auf eine der vorhandenen Möglichkeiten festzulegen, ließ Bruckner die Frage am Ende einfach offen.<sup>34</sup>

### Aeclanum – nur Bischofssitz oder auch Herkunftsort?

Wie aus der letzten Anmerkung deutlich werden dürfte, lag ein Grund, warum Bruckner sich nicht auf Aeclanum als Julians Herkunftsort festlegen mochte, darin, daß aus den Quellen nicht immer klar hervorgeht, ob von Aeclanum jeweils als Bischofssitz oder zuweilen nicht auch als Herkunftsort Julians die Rede ist. Als eine wichtige, auch von Bruckner zitierte Quelle in diesem Zusammenhang gilt eine auf dem Konzil von Ephesus direkt gegen Julian vorgebrachte polemische Bemerkung des Marius Mercator:

„Dich wahrhaftig hat der an Schrecklichkeit nicht überbietbare, aus dem Amsanktiner Sprudel *in deiner Heimat* aufsteigende Gestank, der vernichtende Gifthauch aus dem Averter See, dich endlich der Atabulus, jener Pesthauch *aus deiner Provinz* aufgeblasen...“<sup>35</sup>

Bruckner klingt diese Passage zu vage. Sie scheint ihm keine Anhaltspunkte zu liefern, um zwischen Julians Bischofssitz und seiner Heimat zu unterscheiden.

---

Vorbehalt auch Lanzoni (Diocesi 1, 202) und Goldbacher (CSEL 58, 31) in seiner Besprechung von Aug. ep. 101. Eine besonders ausgefallene Version steht bei Davids, Julian 469, Anm.: Julian sei der erste Bischof von Aeclanum gewesen und sein Sitz nach Capua transferiert worden.

<sup>32</sup> Vgl. hierzu Nissen, Landeskunde 2, 700.

<sup>33</sup> Vgl. in diesem Zusammenhang die weiter unten referierte Tendenz in späteren Quellen, Julian in Mißachtung von Aug. c. Iul. imp. 6,18 kurzerhand als Kampanier zu bezeichnen; s. etwa Beda hist. eccl. 1,10 (23-24 Plummer; 38 Mynors): *Julianus de Campania*. Auf dem Hintergrund häufiger Korruption von *Campanus* in *Capuanus* könnte diese Entwicklung dann auch als Erklärung für die möglicherweise aus einem Zirkelschluß erwachsene Vermutung herangezogen werden, Julian stamme aus Capua, das folglich auch als Bischofssitz seines Vaters Memor zu gelten habe.

<sup>34</sup> Bruckner, Julian 13-14, Anm. 1 (auf Seite 14): „Die Klügsten und Vorsichtigsten, mit denen auch ich es darum halten will, haben überhaupt keine nähere Vermutung aufgestellt, sondern sich damit begnügt, nach dem Zeugnisse Augustins (c. Iul. imp. 6,18 [PL 45, 1542]: *non enim quia te Apulia genuit, ideo Poenos uincendos existimes gente, quos non potes mente*) von seinem Vaterland Apulien, so Garnerius, Dissertatio i (PL 48, 286), Cave (Historia 302 [400]), Walch (Entwurf 4, 702), oder noch allgemeiner von Süditalien zu reden, so Schroeckh (Kirchengeschichte 37) oder Binde-mann (Augustin 3, 516); denn auch die oft angeführte Stelle Merc. lib. subnot. 4,2 (PL 48, 128-129) = comm. Iul. = coll. Palat. 7 (ACO I/V/1, 9.18-20) führt uns nicht über ein allgemeines Resultat hinaus; und zudem könnte Mercator dabei sehr wohl den Sitz seines Bistums im Auge haben.“

<sup>35</sup> Merc. lib. subnot. 4,2 (PL 48, 128-129) = comm. Iul. = coll. Palat. 7 (ACO I/V/1, 9.18-21): *te uerissime Amsactinae scaturiginis conregionalis tuae taeterrimus foetor, te Auerni lacus nocentissimus halitus, te postremo Atabulus prouinciae tuae pestifer flatus inflauit*. Vgl. Bruckner, Julian 13, Anm. 1 (auf Seite 14); Übersetzung und Hervorhebung der entsprechenden Passagen von mir; *Ampsanctus* (PL 48, 128) wurde in *Amsanctus* verändert, entsprechend der Edition in ACO I/V/1, 9,18; vgl. auch Verg. Aen. 7,565; Aug. c. Iul. imp. 1,48 (CSEL 85/1, 37-38).



Auf welche Gegend Mercator mit den verwendeten Bildern und literarischen Motiven anspielt, ist freilich deutlich. Der Amsanctus ist ein kleiner See in den Hirpini, ganz in der Nähe von Aeclanum.<sup>36</sup> Der Avernier See liegt in der Nähe von Neapel bzw., was im gegebenen Kontext ebenfalls eine wichtige Rolle spielen dürfte, von Cumae. Seine giftigen Dämpfe vulkanischen Ursprungs finden bereits in der *Aeneis* Erwähnung, im Zusammenhang mit der Höhle, durch die Aeneas in die Unterwelt abstieg.<sup>37</sup> An beiden Quellorten befanden sich seit alters her pagane Heiligtümer, ein für Mercators Polemik wohl ebenfalls nicht unwichtiger Aspekt. Der Atabulus ist ein Südostwind, heute u. a. bekannt als Schirokko. In der Antike galt er als ein für Apulien charakteristischer Wind, sei es daß er dort blies oder von dort (nach Kampanien) herüberblies, bitter kalt im Winter, trocken und heiß im Frühling und Frühsommer, in beiden Fällen mit oft verheerenden Auswirkungen auf Böden und Ernte.<sup>38</sup>

Natürlich ist Bruckner klar, daß diese Bemerkungen auf Aeclanum und die Region anspielen, in der es liegt. Doch glaubt er nicht, daß damit notwendigerweise etwas über den Herkunftsort Julians ausgesagt sei. Mercator, so sein Ruf zur Vorsicht, bezog sich möglicherweise nur auf Julians Bischofssitz.<sup>39</sup> Dabei scheint das Mercatorzitat für ihn Primärcharakter zu besitzen. Daß es von der noch eingehender zu besprechenden Passage *c. Iul. imp.* 1,48 abhängig ist, läßt er in diesem Zusammenhang unbeachtet, obwohl er darum zu wissen scheint. Stattdessen hält er es als gleichwertig neben Augustins Bemerkung in *c. Iul. imp.* 6,18 (*te Apulia genuit*). Aber bereits diese hatte er so verstanden, daß sie Aeclanum als Julians Herkunftsort ausschließt, da der Ort nicht eindeutig als apulisch zu identifizieren sei. Als gleichwertige Primärquelle neben das Augustinuszitat gehalten, verstärkte das Mercatorzitat nun seine Skepsis, statt sie überwinden zu helfen. Am Ende glaubte er, Julians Herkunftsort nicht genauer als mit „Süditalien“ angeben zu können.

Mercator beantwortet jedoch in der zitierten Passage lediglich eine ursprünglich von Julian selbst (in *Flor.*) formulierte Invektive gegen Augustinus, die er in *c. Iul. imp.* 1,48, von Augustinus zitiert, vorgefunden hat. Es ist also Julian, der als erster die geographischen und Virgilischen Motive ins Spiel bringt. Seine Attacke gegen Augustinus liest sich wie folgt:

„Hier stehst du nun also, du überfrommer Priester, gelehrtester Rhetor, und dündest Sachen aus, unheilvoller und schrecklicher als das Amsanctustal oder der Avernierquell, ja schändlicher und gotteslästerlicher als die heidnischen Götzenkulte an jenen Orten sie je zustandebrachten.“<sup>40</sup>

<sup>36</sup> Vgl. CIL IX, 91; Cic. *diu.* 1,79; Plin. *hist. nat.* 2,208; Verg. *Aen.* 7,565.

<sup>37</sup> Verg. *Aen.* 5,813; 6,126 und 201: *inde ubi uenere ad fauces graue olentis Auernae.*

<sup>38</sup> Plin. *hist. nat.* 17,24,37 (232); Gell. *noct. Att.* 2,22, der berichtet, der Name sei aus Griech. ἄτερ, *damnum*, und ἄλλειν, *mittere*, zusammengesetzt; Horat. s. 1,5,77-81: *incipit ex illo montis Apulia notos | ostentare mihi, quos torret Atabulus et quos | nunquam erepsemus, nisi nos uicina Triuici | uilla recepisset, lacrimoso non sine funo, | uidos cum foliis ramos urente camino.*

<sup>39</sup> Vgl. demgegenüber die in die entgegengesetzte Richtungweisende Vermutung Wermelingers (Rom 226, Anm. 43): „Vielleicht stammt Marius Mercator aus derselben Gegend wie Julian;“ s. dazu auch Wermelinger, Mercator.

<sup>40</sup> Iul. *Flor.* = Aug. *c. Iul. imp.* 1,48 (CSEL 85/1, 37-38): *hic tu, sacerdos religiosissime rhetor-que doctissime, exhalas tristius et horridius aliquid quam uel Amsancti uallis uel puteus Auerni, immo scelestius quam ipsa in his locis idolorum cultura commiserat.* Die Anspielungen beziehen sich auf Verg. *Aen.* 7,563-565: *est locus Italiae medio sub montibus altis, | nobilis et fama multis memoratus in oris, | Amsancti ualles; 6,201: ... olentis Auernae.*

Julian spielt hier auf Augustins Lehre von der Übertragung der Erbsünde und ihre problematischen Implikationen an, die er im allgemeinen für unchristlich und im besonderen für manichäisch hält. Interessanterweise nimmt Augustinus in seiner Erwiderung der Polemik Julians literarische Motive nicht auf, sondern versucht stattdessen, den Eindruck zu erwecken, er wolle eine derart ernste und schwerwiegende Frage nicht im Rahmen eines rhetorischen Schlagabtauschs, sondern auf einer möglichst sachlichen Ebene diskutieren. In *c. Iul. imp.* geschieht dies tatsächlich noch auf weite Strecken. Für Marius Mercator im Vorfeld des Konzils von Ephesus eine Generation später besteht ein derartiges Interesse nicht mehr. Für ihn sind die dogmatischen Positionen abgesteckt. Die Lehre Augustins und der nordafrikanischen Kirche ist durch die Verurteilung des Pelagius und seiner Anhänger und damit auch Julians als orthodox erwiesen.<sup>41</sup> Die Konzentration liegt nunmehr auf der Denunziation des Gegners. Anders als Augustinus kann Mercator die julianische Invektive ohne Rücksicht auf den Inhalt zurückweisen. Er, Julian, ist es, so Mercator, der aus dem Gebiet des Am-sanctus kommt, der von den giftigen Dämpfen des antiken Paganismus betäubt ist, die vom Avernus See aufsteigen. Ihn hat der verderbliche Atabulus aufgeblasen und nach Ephesus herübergeweht.

Dies klingt durchaus nicht nach spitzfindiger Unterscheidung von Bischofssitz und Herkunftsort. Wie die bei Mercator hervorgehobenen Passagen (*conregionalis tuae; provinciae tuae*) zeigen, geht es darum, Julian mit jener Gegend zu identifizieren. Es geht um Julians Gegend, seine Heimat. Dies wird besonders deutlich, wenn wir die zuletzt zitierten Passagen mit den zum Teil überhaupt nicht vorhandenen, zum Teil sehr schwachen Indizien für Atella und Capua vergleichen.<sup>42</sup>

#### „Apulischer Abstammung“ – geographische oder ethnische Terminologie?

Zwei weitere Aspekte sollten hier vielleicht noch kurz Beachtung finden. (1) Warum sollte Augustinus in *c. Iul. imp.* 6,18 *Apulia* als Julians Heimatregion angeben, ohne genauer den Herkunftsort zu nennen, wenn dadurch derartige Unklarheiten, besonders in bezug auf die Lage Aeclanums heraufbeschworen wurden? War ihm nicht

<sup>41</sup> Dazu daß die Tatsachen etwas anders lagen, s. unten im sechsten Kapitel, bes. S. 302-311 zum Verhältnis von antipelagianischen Einzelkampagnen (Augustinus, Prosper, Mercator) und dem großkirchlichen Zögern, weitere Verurteilungen auszusprechen; s. auch S. 301 zur Unklarheit der westlichen Position, die nicht mit der Augustins (oder Prosper, oder Mercators) identisch war. Andererseits hielt die Kirche an den 418 ergangenen Urteilen fest, auch wenn diese in vielen Punkten fragwürdig blieben, was Julian zu seinen Appellen ermutigte, bei denen es weniger um theologische Inhalte als um kirchenrechtliche Fragen ging; und: ob auf Mercators Kampagne hin oder nicht, auf dem Konzil von Ephesus wurde 431 eine weitere Verurteilung Pelagius', Caelestius', ihrer Lehre, ihrer Anhänger und damit auch Julians ausgesprochen (s. unten S. 313-315). Die oben Anm. 35 zitierte Mercatorstelle datiert allerdings aus dem Jahr 429. Mercator hat sie aber vielleicht nach dem Konzil noch einmal redigiert; s. auch dazu noch einmal unten im sechsten Kapitel S. 311.

<sup>42</sup> Ähnlich auch Tillemont (*Mémoires* 13, 1026-1027) in seiner Diskussion zur Lage von Julians Bischofssitz. Es besteht kein Grund, nicht anzunehmen, daß Julian an seinem Herkunftsort auch Bischof wurde, selbst wenn er damit der Nachfolger seines Vaters war. Konjekturen wie etwa die von Davids (Julian 469) und vor allem auch die Bruckners (vgl. Julian 15, Anm. 2) führen kaum zu zufriedenstellenden Resultaten. Sie enden vielmehr in unbefriedigenden Aporien. Bruckner (Julian 18, Anm. 1) hat freilich auch zu Recht darauf hingewiesen, daß Memor schon aufgrund von Paulin. Nol. *carm.* 25,216 (CSEL 30, 245) nicht als Bischof von Capua vermutet werden kann, da er dort gegenüber dem Bischof von Benevent als *minor* bezeichnet wird.

bewußt, daß Aeclanum nicht in Apulien lag oder kannte er nicht den Grenzverlauf zwischen Apulien und Kampanien? Oder (2) handelt es sich vielleicht gar nicht um eine geographische, sondern vielmehr um eine „ethnographische“ Aussage?

Augustinus muß zumindest eine grobe Vorstellung von der geographischen Lage der süditalienischen Regionen gehabt haben. Jedenfalls machte er von den offiziellen Bezeichnungen für die einzelnen Provinzen, etwa Kampanien, im Einzelfall korrekt Gebrauch. In *ep.* 26 richtet er sich an seinen ehemaligen Schüler Licentius, den Sohn seines einstigen Förderers Romanianus aus seiner Heimatstadt Thagaste, mit dem er mehr als ein Jahrzehnt zuvor selbst einmal nach Italien gereist war. Auf seiner anstehenden erneuten Italienreise möge doch Licentius, so Augustinus, seinen Freund und Mitkleriker Paulinus im kampanischen Nola besuchen.<sup>43</sup> Dem ihm ebenfalls von seinem Romaufenthalt im Jahre 383 her bekannten Manichäer Secundinus rät er in seinem antimanichäischen Werk *contra Secundinum* aus dem Jahre 399: Falls er mehr über seinen Standpunkt wissen wolle, möge er doch seine drei Bücher Über die Willensfreiheit (*de libero arbitrio*) konsultieren. Sie seien auch in Kampanien zu finden, und zwar in der Stadt Nola beim hochwohlgeborenen Gottesknecht Paulinus.<sup>44</sup>

Ähnliche Stellen lassen sich auch für Apulien finden. Allerdings legen diese eine interessante Problematik offen. In *de ciuitate dei* 18,16 z. B. findet sich die Bemerkung, der *mons Garganus* liege in Apulien.<sup>45</sup> Es stellt sich aber die Frage, ob wir es hier mit einer geographischen Information oder mit einer literarischen Anspielung zu tun haben.<sup>46</sup> Möglicherweise reichten Augustins geographische Kenntnisse an dieser Stelle nicht weiter als bis zur Assoziation der Begriffe *mons Garganus* und *Apulia*. Generell kann selbst bei Gebildeten der Spätantike nicht davon ausgegangen werden, daß sie sich geographische Gegebenheiten kartographisch vorstellten. Wenn sie die in Frage kommenden Gegenden nicht selbst bereist hatten, blieb ihnen lediglich die Möglichkeit, auf literarische Quellen zurückzugreifen. Diese wiederum wurden in den Schulen meist nicht nach fachwissenschaftlichen Gesichtspunkten ausgewertet, sondern, entsprechend der Bildungsmentalität jener Epoche, einem vereinheitlichten literarisch-rhetorischen Gesamtbildungsprogramm untergeordnet, bei Augustinus etwa dem der Ausarbeitung einer heilsvermittelnden christlichen Wissenschaft.<sup>47</sup> Dies gilt ganz allgemein, aber auch im besonderen, etwa für geographische, topographische, historische und ethnographische Informationen, ob es sich um die Lage des

<sup>43</sup> Aug. *ep.* 26,5 (CSEL 34/1, 88): *uade in Campaniam, disce Paulinum...* Vgl. hierzu Courcelle, *Confessions* 559-565; Brown, *Augustinus* 125. 405; Patrons 217-218; Piscitelli Carpino, *Paolino di Nola*. Bischof von Nola war Paulinus zur Entstehungszeit dieses Briefes (um 395) noch nicht, sondern er wurde es erst zwischen 405 und 415 (vgl. dazu Fabre, *Paulin* 47; Lienhard, *Paulinus* 31).

<sup>44</sup> Aug. *c. Secundinum* 11 (CSEL 25/2, 923): *si quid autem de hac re copiosius explicatusque desideras, lege tres libros nostros, qui inscribuntur de libero arbitrio, quos in Campania Nola potius inuenire apud Paulinum nobilem dei famulum.* Zu Augustins Beziehungen zu Secundinus und zum römischen Manichäismus s. Brown, *Augustinus* 59; Lieu, *Manicheism* 54.67.210. In der Schlußphase der Kontroverse mit Julian sollten sie erneut zum Thema werden (s. dazu Brown, *Augustinus* 344-346; Lössl, *Intellectus* 377-384). Zu Paulins gleichzeitigen Beziehungen zu Augustinus und Julian in dieser Zeit s. unten im dritten Kapitel, Anm. 86.

<sup>45</sup> Aug. *ciu. dei* 18,16 (CChr.SL 48, 607): *...monte Gargano, qui est in Apulia...* Zum antiken Verständnis des Wortes *Apulia* in diesem Zusammenhang s. Strabo *geogr.* 5-6 sowie im folgenden.

<sup>46</sup> Sie könnte etwa aus dem Umgang mit Verg. *Aen.* 11,246-247 resultieren: *ille urbem Argyripam patriae cognomine gentis | uictor Gargani condebat Iapygis agris.*

<sup>47</sup> Vgl. Marrou, *Augustinus*; Augustin; zum Zusammenhang von Epistemologie und Soteriologie in diesem Kontext auch Lössl, *Intellectus*.

Averner Sees handelt, die Samnitischen Kriege, oder die Völker der Lukanier, Brutier, Samniten und Etrusker.<sup>48</sup>

Augustinus dürfte sich also eher in den Werken Ciceros, Vergils, Horaz' und Livius' zurechtgefunden haben als in den berühmten *furculae Caudinae*, jenem auch heute noch nicht genauer identifizierten Engpaß in der Nähe Benevents, den er in *de ciuitate dei* 3,17 als Ort der Niederlage und Schmach einer Römischen Armee während der Samnitischen Kriege im Jahre 321 oder 320 v. Chr. zu nennen wußte.<sup>49</sup> Daß er eine Schlacht beim Namen nennen kann, bedeutet noch nicht, daß er auch um die geographische Lage des Ortes weiß, an dem diese Schlacht stattgefunden hat, etwa dahingehend, daß er angeben könnte, in welcher Provinz jener Ort gegenwärtig, also im Jahre 413, liegt, nämlich Kampanien. Was jedoch angenommen werden kann – und hier befinden wir uns, insbesondere erneut was Aeclanum betrifft, wieder im Gegensatz zu Bruckners „Süditalien“ –, ist, daß er, auf ein derartiges Detail hin befragt, zumindest grob hätte sagen können, in welchem Teil Süditaliens ein Ort wie Caudium lag. So wäre er wohl zum Beispiel in der Lage gewesen, sich zu vergewissern, daß es nicht in Bruttium, *Calabria* oder *Apulia* zu suchen sei.<sup>50</sup>

Genau dies ist nun aber auch hinsichtlich *c. Iul. imp.* 6,18 zu berücksichtigen, umso mehr als Augustinus auch Zugang zu einem Werk wie den *lib. colon.* oder einem Itinerar hätte haben können,<sup>51</sup> in dem Aeclanum, korrekt oder inkorrekt, als *ciuitas Apuliae* bzw. zur *prouincia Apuliae* gehörig (210.260 Blume-Lachmann) eingetragen war. Aber auch so ist es möglich, daß Augustinus wußte, wo die Grenzen der *prouincia Apuliae* verliefen, und daß er Julian als „aus Apulien stammend“ bezeichnete, eben weil er wußte, daß er nicht aus Aeclanum stammte. Doch selbst in diesem Fall griffe Bruckners „Süditalien“ zu weit aus; denn hätte Augustinus solch genaue geographische Kenntnisse besessen, wäre anzunehmen, daß seine Angabe präzise ist, selbst dann, wenn sie aufgrund anderer Quellen als solche in Frage stünde. Julians Herkunftsort läge dann entweder, nach Augustinus, in Apulien,<sup>52</sup> oder, nach späteren Traditionen, in Kampanien.<sup>53</sup> Keinesfalls aber läge sein Herkunftsort so sehr im Dunkeln, daß man ihn nur mit dem Ausdruck „Süditalien“ umschreiben könnte.

Und noch ein letzter Aspekt sei in diesem Zusammenhang angeschnitten. Könnte es sein, daß Augustinus in *c. Iul. imp.* 6,18 mit *Apulia* auf eine ethnische statt auf eine geographische Wirklichkeit rekurrierte? Im Kontext ließe das Zitat eine derartige Vermutung durchaus zu:

„Verschmähe nicht, aufgeblasen wie du bist mit Stolz auf deine irdische Abstammung (*propago*), diesen Punier, zumal nicht, da er dich doch mahnt und aufrüt-

<sup>48</sup> Vgl. *Aug. ciu. dei* 3,17; 5,22; 18,16. 23 (CChr.SL 47, 81-85, bes. 83. 185f.; 48, 607. 613-615).

<sup>49</sup> *Aug. ciu. dei* 3,17 (CChr.SL 47, 83); vgl. *Cic. offic.* 3,30,109; *Liv. urb. cond.* 9,2-6; Horat. *s.* 1,5,50-51: *hinc nos Coccei recipit plenissima uilla, | quae super est Caudi cauponas...*

<sup>50</sup> Bruttium ist das moderne Kalabrien. *Calabria*, das antike Kalabrien oder Messapien, ist die heutige Terra d'Otranto am „Absatz“ des italienischen „Stiefels“.

<sup>51</sup> Zur Frage der Verwendung von Itinerarien und der Qualität geographischer Kenntnisse in der Spätantike s. Miller, *Itineraria*; Kubitschek, *Karten*; Brodersen, *Terra Cognita*; Talbert, *Kartographie*.

<sup>52</sup> Apulien zu verstehen präzise als jene Region um den *Mons Garganus*, südlich des Biferno (*Tifernus*), östlich der samnitischen und hirpinischen Fußhügel, nördlich einer Linie, die von Egnatia zum Golf von Tarent zu ziehen wäre.

<sup>53</sup> Ja erneut präziser, jenem östlichen Teil Kampaniens, östlich von Capua, um Benevent und Aeclanum, der aus samnitischen und hirpinischen Gegenden in die *prouincia Campaniae* als Teil der augusteischen *regio prima* integriert wurde.

telt. Meine nicht, du könntest, bloß weil Apulien dich hervorgebracht hat, die Punier mit deinem Stammbaum (*gens*) schlagen, da es dir nicht gelingt, dies mit deinem Stammhirn (*mens*) zu tun. Rette dich lieber vor Peinigungen (*poenas*) als vor Puniern (*poenos*). Deine punischen Widersacher nämlich wirst du nicht abschütteln können, jedenfalls solange nicht, als du dir darin gefällst, dich zu deiner eigenen moralischen Fähigkeit zum Guten (*uirtus*) zu bekennen.“<sup>54</sup>

Die Anspielungen in dieser Passage sind vielschichtig. An der Textoberfläche stehen die Wortspiele *poenas-Poenos* und *gens-mens* ins Auge. Aus dem Kontext des pelagianischen Streits ist die Anspielung am Schluß zu verstehen: Julian, so Augustinus, wird sich der Kritik seiner Gegner solange auszusetzen haben, als er sein Vertrauen in seine Lehre von der effektiven natürlichen Willensfreiheit des Menschen zum Guten setzt und sich zu ihr bekennt. Wer aber sind die punischen Widersacher, auf die Augustinus hier anspielt, und welche Bedeutung könnte in diesem mit bedeutungsschweren Begriffspaaren angereicherten Text der Gegenüberstellung von *Poeni* und *Apulia* zukommen?

Zunächst, als punischer Querulant ist nicht in erster Linie, wie man vielleicht auf den ersten Blick vermuten würde, Augustinus selbst zu verstehen – dazu gleich noch mehr –, sondern, wie aus der im Anschluß an unseren Text folgenden Passage deutlich wird, Cyprian von Karthago.<sup>55</sup> Ihn rief Augustinus als Kronzeugen afrikanischer Orthodoxie gegen den julianischen Pelagianismus an. „Punier“ nannte er ihn in diesem Zusammenhang seit Beginn der Kontroverse, und zwar seitdem Julian ihn, Augustinus, zum ersten Mal mit diesem Ausdruck belegt hatte.<sup>56</sup> Es war also Julian, der den Begriff ins Spiel gebracht und ihn Augustinus gewissermaßen aufgezwungen hatte. Freilich stand es Augustinus als professionellem Rhetor fern, dies als Bürde zu empfinden. Vielmehr drehte er den Spieß um und machte aus einer Not, oder, besser gesagt, einem Laster, eine Tugend. Der Begriff gehörte bald zum Standardrepertoire seiner antijulianischen Polemik.<sup>57</sup> Aus der hier zitierten Passage gewinnt man den Eindruck, als habe Augustinus das Spiel mit den Schimpfwörtern richtiggehend genossen, nicht zuletzt auch die zahlreichen Antithesen und Paradoxien, die sich aus dem Motiv des Puniere konstruieren lassen. Worum handelt es sich bei diesen Paradoxien? Welches sind die Konnotationen, die aus dem Ausdruck „Punier“ zugleich ein Wort des Lobes wie der Schmähung machen?

*Poeni*, Punier, damit wurden im Lateinischen in erster Linie die Angehörigen des phönizisch-semitischen Gründervolks Karthagos bezeichnet. Doch hatte das Wort,

<sup>54</sup> Aug. c. *Iul. imp.* 6,18 (PL 45, 1542): *noli istum Poenum monentem uel admonentem terrena inflatus propagine spernere. non enim quia te Apulia genuit, ideo Poenos uincendos existimes gente, quos non potes mente. Poenas potius fuge, non Poenos; nam disputatores Poenos non potes fugere, quamdiu te delectat in tua uirtute confidere.* Vgl. Cipriani, Aspetti 166-167.

<sup>55</sup> Zu Augustins Verwendung Cyprians im pelagianischen Streit s. Dassmann, Helfer; Cyprianus; zu einer Diskussion von Aug. c. *Iul. imp.* 6,18 in diesem Zusammenhang vgl. Lössl, *Intellectus* 409; zum folgenden allgemein auch Cipriani, *Polemica*; dagegen jedoch Rebillard, Cipriani.

<sup>56</sup> Vgl. Aug. c. *Iul.* 3,32 (PL 44, 719): *Poenus disputator, quod me contumeliose tuus defensor appellat; Poenus, inquam, disputator, non ego sed Cyprianus Poenus, te hoc uulnere Poenus immolat, et poenam scelerato ex dogmate sumit.*

<sup>57</sup> Neben den bereits zitierten Passagen s. hierzu vor allem c. *Iul. imp.* 1,7 (CSEL 85/1): *magna tibi poena est disputator hic Poenus, et longe antequam nasceremini, magna poena haeresis uestrae Poenus praeparatus est Cyprianus.* Außerdem 2,19; 6,6; 6,18; 6,23 (CSEL 85/1, 174; PL 45, 1511; 1542; 1557).

wohl auf dem Hintergrund jahrhundertelanger Rivalität zwischen Rom und Karthago und gewisser, offenbar das Selbstbewußtsein vieler Römer infragestellender ethnischer und soziokultureller Eigenheiten des weltgewandten Handelsvolks auch noch eine andere Bedeutung angenommen und konnte umgangssprachlich ganz allgemein schlaue, ja hinterlistige und betrügerische Zeitgenossen bezeichnen.<sup>58</sup> In dieser Bedeutung floriert das Wort bereits in Plautus' *Poenulus*.<sup>59</sup> Die geographische Nähe sowie die engen wirtschaftlichen, politischen, militärischen und in christlicher Zeit auch kirchlichen Verflechtungen führten offenbar immer wieder zu Situationen, in denen es in seiner schillernden Doppelbedeutung zur Anwendung gebracht werden konnte, hier die *Poeni*, das rivalisierende, im Vergleich zum agrarisch fundierten, kontinental denkenden Rom weltgewandte Nachbarvolk am anderen Ufer des Meeres, da die *Poeni*, aus der Sicht konservativer Römer hinterlistige Zeitgenossen, fahrende Händler, die einem das Leben schwer machten. In eben dieser ganz und gar nicht vorurteilsfreien Weise hat auch Julian den Ausdruck auf Augustinus gemünzt.

Wie hat Augustinus darauf reagiert? – Zunächst entdeckte er darin ein interessantes Paradox. Eine Anspielung auf die Punier, ein Anstoßen der Erinnerung an die alte Geschichte, an drei existenzbedrohende und die römische Identität stiftende Kriege konnte in keinem römischen Kontext ihre Wirkung verfehlen, schon gar nicht in Verbindung mit Apulien, der Region, in der Cannae liegt, und die nach der berühmten Schlacht im Jahre 216 v. Chr. von Rom abgefallen war, um sich Hannibal anzuschließen. Es sollte nach der Wiederherstellung römischer Macht in Italien bitter dafür büßen und sich von den von den Römern verursachten Zerstörungen jahrhundertlang nicht erholen.<sup>60</sup> Augustins Erwiderung an Julian suggeriert, daß sich in ihrer Kontroverse Geschichte in gewissem Sinne auf kirchlich-dogmatischer Ebene wiederholt. Erneut, so könnte Augustinus hier meinen, fällt der apulische Adel von Rom ab. Nur diesmal ist es ironischerweise nicht die punische Macht, die sie dazu treibt. Im Gegenteil, es sind die punischen Provinzialen, die Bischöfe der Metropole Karthago, die der römischen Kirche zu Hilfe eilen.

In gewissem Sinne ist es sogar so, daß sich, dieser Anspielung Augustins gemäß, die Geschichte nicht erst zum ersten, sondern bereits zum zweiten, wenn nicht gar dritten Mal wiederholt. Schon einmal hatte die Kirche Karthagos einen „Punier“ von weltgeschichtlicher Statur hervorgebracht. Im sogenannten Ketzertaufstreit 255-256 hatte Cyprian von Karthago den Bruch mit Rom riskiert, wenn auch nicht vollzogen. Seine positive und in der gegebenen Situation antirömische Haltung zur Wiedertaufe konnte jedoch Anfang des 4. Jahrhunderts (311) von den Donatisten zur Rechtfertigung ihres bewußten Bruchs mit Rom angeführt werden. Trotz seiner ambivalenten

<sup>58</sup> Diese Einführung des Begriffs *poenus* durch Julian in seiner Polemik gegen Augustinus eröffnet für einen kurzen Moment den Blick auf einen schillernden Nebeneffekt der Kontroverse. Statt als liberaler, offener, toleranter, freidenkender und fortschrittlicher Christ, wie ihn vor allem Pagels (Adam 98-150) gezeichnet hat (s. jedoch die Kritik bei Lamberigts, Augustine; Lössl, Intellectus 310, bes. Anm. 2 [Literatur]), erscheint Julian (wenn auch in Augustins Polemik, so doch aufgrund der durch die Verwendung des Begriffs erbrachten Evidenz überaus glaubwürdig) als konservativer, chauvinistischer, ja rassistischer altrömischer Aristokrat (s. dazu auch Marandino, Giuliano 10).

<sup>59</sup> Abgesehen vom Titel und dementsprechend passim s. Plaut. *Poen.* 112-113: *et is omnis linguas scit, sed dissimulat sciens | se scire: Poenus plane est, quid uerbis opust?* Vgl. auch Forcellini, Lexicon 744: „Translate ponitur pro vaffro, callido, versuto. Tales enim Poeni habiti sunt.“

<sup>60</sup> S. hierzu Huss, Geschichte 335-404, bes. 335-336; 341-344; 371; 377-378. Augustin behandelt die Sage u. a. in *ciu. dei* 2,18 und 3,9-35 (CChr.SL 47, 48-50.70-98).

Position wurde Cyprian auch auf katholischer Seite weiterhin als die herausragende Kirchenvatergestalt verehrt. Während die Donatisten betonten, daß ihr Bruch mit Rom die logische Konsequenz von Cyprians Denken darstellt, strichen die Katholiken heraus, daß es unter Cyprian eben nicht zur Spaltung gekommen war und Cyprian selbst sie um keinen Preis mitgetragen hätte. Seine treibende Idee war die Einheit der Kirche. Vor allem auch Augustinus propagierte dieses Cyprianbild.<sup>61</sup>

Augustins „antirömischer Affekt“ beschränkte sich darauf herauszustreichen, daß Cyprian und nicht Stephan I. von Rom der größere Kirchenlehrer war. Dies fand für ihn aber gerade darin seinen Ausdruck, daß Cyprian im Konfliktfall bereit war, sich um der Einheit willen dem römischen Primat unterzuordnen. Ob dies den Tatsachen entspricht oder nicht, für Augustinus war und blieb Cyprian Garant katholischer Einheit in Afrika, nicht trotz, sondern gerade wegen des afrikanischen Charakters seiner Theologie. Freilich hatte es für ihn wenig Sinn, dies gerade gegen die Donatisten zu betonen, die ihrerseits glaubten, die wahren Erben des Puniers Cyprian zu sein. Gegen die Pelagianer jedoch, und insbesondere gegen den Apulier Julian, war dies anders. Gegen ihn kam nun mit einem Mal auch das punische Element der Theologie Cyprians zum Tragen.

Schließlich lassen sich aus dem zitierten Abschnitt aus *c. Iul. imp.* 6,18 auch einige Rückschlüsse auf eine persönliche Dimension der Kontroverse zwischen Julian und Augustinus ziehen. Julian war Aristokrat. Er entstammte, wie auch Augustinus deutlich zum Ausdruck bringt, einer *gens*.<sup>62</sup> Bei Augustinus trifft dies offensichtlich nicht zu.<sup>63</sup> Er entstammt einem wohl ehrbaren, aber kleinstädtischen, an Mitteln und Beziehungen beschränkten, auf das Patronat reicher Magnaten angewiesenen Milieu. Purer Geldmangel etwa zwang ihn im Alter von 16 Jahren dazu, sein Studium zu un-

<sup>61</sup> Vgl. hierzu allgemein Dassmann, Helfer; Cyprianus; zu Augustins Argumentation Aug. *bapt.* 3,5-6 (CSEL 51, 202); diskutiert bei Lössl, *Intellectus* 106, bes. Anm. 28; zum Zusammenhang mit dem römischen Primatsgedanken *retract.* 1,21,20 (CChr.SL 57, 62-63) zum heute verlorenen Werk Aug. *c. ep. Donat.*; La Bonnardiére, Mt 16,13-23; Lössl, *Intellectus* 50-51, Anm. 34; 171, Anm. 129; noch immer beachtenswert Koch, Cyprian; Untersuchungen; *Cathedra Petri*; vgl. außerdem Bévenot, Cyprian; Perler, *De Unitate*.

<sup>62</sup> Merc. *lib. subnot.* 4,4 (PL 48, 130-131) = *comm. Iul.* = *coll. Palat.* 7 (ACO I/V/1, 9,27) nennt Julians Mutter eine *primaria femina*. In einer der autoritativen frühen HSS von Paulin. Nol. *carm.* 25 (CSEL 30, 238, Apparat), Paris. 8094 (saec. ix), beschrieben von Hartel (CSEL 30, xxi), wird Julians Braut Titia als *clarissima femina* bezeichnet. Paulinus gehörte von Haus aus zur Klasse senatorischer Großgrundbesitzer (s. PLRE 1, 681-683; Auson. *ep.* 21,56 [223 Green]; Ambr. *ep.* 27,3 [CSEL 82/1, 181]; Heather, Senators), Julians und Titias Familien zu den samnitischen Stadteliten (s. dazu unten zu Beginn des folgenden Kapitels), anders etwa als Augustinus oder auch Ausonius oder Ambrosius, deren Vorfahren sich im Dienst von Kaisern zu Amt und Würden aufgeschwungen hatten (McLynn, Ambrose 32). Bruckner (Julian 15-17) wird freilich zu weit gehen, wenn er Julians Mutter, Juliana, dem Caesarengeschlecht der Julier zurechnet. Der entsprechende weibliche Gentilname wäre Julia. Doch sind andererseits auch die skeptischen Standpunkte Davids' (Julian 470) und Tillemonts (*Mémoires* 13, 814-815) zurückzuweisen. Die Ausdrücke *primaria femina* und *clarissima femina* denotieren sozialen Status (s. TLL 3 [1912] 1275; 10/8 [1995] 1235). Juliana und Titia sind adelige Damen. Als solche hatten sie überdies entsprechend verheiratet zu sein. Dies folgt zwar nicht mit absoluter Notwendigkeit, kann aber als wahrscheinlich angenommen werden. Augustinus schrieb einmal anerkennend in einem ähnlich gelagerten Fall, *ciu. dei.* 22,8,388-389 (CChr.SL 48, 824-825): *clarissima femina est, nobiliter nata, nobiliter nupta* (s. auch präzisierend am Ende des folgenden Kapitels).

<sup>63</sup> Augustins Vorfahren waren kleinstädtische Honoratioren, ob punischer oder libyscher („Berber“) Abstammung, läßt sich nicht entscheiden (vgl. etwa Green, Punic; Simon, Punique ou Berbère; Brown, Christianity; Religion 279-300). In jedem Fall war Augustin selbst tief in den Traditionen des römischen Afrika verwurzelt und kein (punischer oder libyscher) Lokalpatriot oder gar ethnischer Separatist (vgl. Brown, Augustinus 15-22; Christianity; Huss, Geschichte 551-552, bes. Anm. 31).

terbrechen.<sup>64</sup> Julians Vater dagegen war Bischof, Bürger einer nicht geringen samnitischen *ciuitas*, Freund höchster Adliger und Korrespondent führender Kirchenväter, denen er begeistert von den Fortschritten seines Sohnes im Studium berichtete.<sup>65</sup>

Seine prekäre Ausgangssituation freilich gereichte Augustinus nicht unbedingt zum Nachteil. Wie die in einem weiteren Kontext vergleichbaren Biographien eines Ausonius oder Ambrosius zeigen, war es unter spätkaiserzeitlichen Bedingungen für tüchtige junge Männer (oder wenigstens deren Nachkommen in zweiter oder dritter Generation) mit viel Glück und guten Beziehungen durchaus möglich, aus bescheidenen Verhältnissen zu wichtigen Positionen aufzusteigen.<sup>66</sup> Augustins eigene Karriere als Rhetor, die ihn bis an den kaiserlichen Hof zu Mailand führte, dürfte dies bestätigen, von seiner um 420 erreichten Autoritäts- und Machtfülle als Bischof und Kirchenlehrer ganz zu schweigen. – Und dennoch, sein Ausfall gegen den aufständischen Apulier könnte darauf hindeuten, daß Julian mit seinem Seitenhieb gegen den punischen Provinzialen einen empfindlichen Nerv getroffen hatte.<sup>67</sup> Bei der wichtigen Rolle, die soziale Zugehörigkeit im Pelagianismusstreit spielte, ist es durchaus denkbar, daß Julian imstande war, durch Anspielungen auf seine ethnische, soziale und kulturelle Herkunft Augustins Ruf zu schädigen. Es wäre bezeichnend für den gehobenen sozialen Kontext des Pelagianismus wie auch Julians persönlichen Stil, daß es dazu nichts weiter bedurfte, als ein Schmähwort wie *poenus* fallen zu lassen.

Julian gebrauchte den Ausdruck systematisch und in Kombination mit einer Reihe unvorteilhafter Eigenschaften. Er nannte Augustinus unter anderem einen Manichäer, Aristoteles und Pseudophilosophen unter Puniern.<sup>68</sup> In jedem dieser Fälle soll

<sup>64</sup> Aug. *conf.* 2,3,6 (CChr.SL 27, 20); vgl. Brown, Augustinus 32.

<sup>65</sup> Augustinus sollte dies nicht vergessen. Er würde es Julian später vorhalten: *Memors Begeisterung über ihn habe ihn auch ihm ans Herz wachsen lassen*; vgl. Aug. *c. Iul.* 1,12 (PL 44, 647C): *ego certe beatae memoriae Memoris patris tui non immemor, qui mecum non paruam inierat amicitiam colloquio litterarum teque ipsum mihi carissimum fecerat*; Aug. *ep.* 101,4 (CSEL 34/1, 543) an Memor: *quem [sc. Iulianum] quidem non audeo dicere plus amo quam te, quia nec ueraciter dico, sed tamen audeo dicere plus desidero quam te*; zu Paulin. *Nol. carm.* 25,214-241 (CSEL 30, 245) sowie zu Memor's Kontakten zu Aemilius von Benevent und Paulinus von Nola s. im folgenden Kapitel.

<sup>66</sup> Zu Ausonius s. die Einleitung in Green (Works) sowie Skeb, Christusbild 23-27; zu Ambrosius McLynn, Ambrose 31-44.

<sup>67</sup> Zur schon seit längerem, wenn auch kontrovers erforschten Rolle der ethnischen, sozialen und politischen Hintergründe der pelagianischen Bewegung vgl. neuerdings die zusammenfassende Darstellung der Anfänge in Rom um 400 bei Tauer, Neue Orientierungen, 338-349 (Literatur); Jenal, Italia; im übrigen weiterhin Lienhard, Paulinus; Brown, Aspects; Pelagians; Patrons; Augustinus 333-347; Lorenz, Anfänge; Liebeschuetz, Pelagian Movement.

<sup>68</sup> Iul. *Flor.* = Aug. *c. Iul. imp.* 3,199 (CSEL 85/1,498): *Aristoteles Poenorum*; 5,11 (PL 45,1440): *philosophaster Poenorum*. Julian assoziiert Augustins Manichäismus mit seinem seiner Ansicht nach „punischen“ Charakter, dies auch auf dem Hintergrund seines Besuch bei Augustins manichäischem Freund Honoratus in Karthago wenige Jahre vor Ausbruch der pelagianischen Kontroverse: Iul. *Flor.* = Aug. *c. Iul. imp.* 5,26 (PL 45, 1537-1538): *nam cum ante hos annos essemus Carthagini, a quodam mihi Honorato nomine necessario tuo, Manichaeo aequae, sicut epistolae uestrae indicant, ipsum propositum est* (s. Bruckner, Julian 21; Brown, Augustinus 344-346; Lieu, Manichaeism 151-191; Huss, Geschichte 552-553; Lössl, Intellectus 378-381; oben im ersten Kapitel Anm. 56; unten im sechsten Kapitel S. 251-254). In engem Zusammenhang hiermit steht auch Augustins Kontakt zu Secundinus: *ep. Secund.* = *c. Secundinum* 25 (CSEL 25/2, 943.15-16): *quis punicum saluabit?* Scil.: Wenn nicht Mani? Dazu passend Iul. *Flor.* = Aug. *c. Iul. imp.* 3,78 (CSEL 85/1, 405.1): *in iuramentis falsitatem punicam inesse confirmat*; zum Vorwurf der Hinterlist und Verstellung als einer manichäischen Eigenschaft in der antimanichäischen Polemik vgl. Stroumsa, Aspects, bes. 40-41 (die Manichäer als unaufrichtige „Mythen Spinner“); Lieu, Manichaeism 121-218.



*poenus* das Denigrierende des jeweiligen Ausdrucks verstärken. Nicht nur, so will Julian sagen, daß Augustinus von seiner gegenwärtig vertretenen Lehre wie auch von seiner bekannten Vergangenheit her Manichäer ist, er ist es auch auf punische Weise, unaufrichtig und hinterlistig. Dasselbe gilt für die Bezeichnung „Aristoteles“. Augustins aristotelische Aequivokationen und Distinktionen haben die Funktion zu täuschen und zu verwirren. Augustinus entwickelt sie nicht als genuine philosophische Argumente im Dienst der Wahrheitssuche. Augustinus, so Julian, ist ein Pseudophilosoph im Gewand eines Theologen, ein ideologisch voreingenommener Rhetoriker und Polemiker. Es geht ihm weder um den Glauben der Kirche, noch um die Philosophie, sondern um die Schädigung, ja die Vernichtung der gegnerischen Position und am Ende sogar der Person des Gegners selbst.<sup>69</sup>

Augustins tatsächliches Verhalten während der pelagianischen Kontroverse trug nicht wenig zur Entstehung einer solchen Sicht der Dinge bei,<sup>70</sup> obwohl die Diskussion mit Julian durchaus sachbezogen geführt wurde.<sup>71</sup> Was immer von Julians vorurteilsgeprägter Verwendung des Ausdruck *poenus* gegen Augustinus zu halten ist, es bleibt zu bedenken, daß es im Verlauf der pelagianischen Kontroverse Augustinus und die nordafrikanischen Bischöfe waren, die sich, wie es scheint, nicht immer mit völlig legalen Mitteln<sup>72</sup> in Angelegenheiten einmischten, die Julian und viele seiner italienischen Kollegen, darunter nicht zuletzt der Bischof von Rom, vorwiegend als die ihren betrachten mußten. Nicht ganz ohne Grund dürfte sich Julian als Opfer eines „punischen Hinterhalts“ oder „Verrats“ gesehen haben.<sup>73</sup> Die sprichwörtlichen Punier aus seiner apulischen Heimat zu vertreiben und die alte römische Ordnung wiederherzustellen, dürfte eines seiner treibenden Motive gewesen sein. Augustins Gnadenlehre war in seinen Augen eine sektiererische nordafrikanische Fehlform christlicher Lehre. Später wird er ihre Grundlagen als manichäisch identifizieren. Was ihn betraf, so wäre sie besser auf Afrika beschränkt geblieben. Stattdessen aber war sie nun 418 gleichsam in den Stand der Orthodoxie erhoben worden.<sup>74</sup>

Im Vergleich mit Julian war Augustins (literarische) Wahrnehmung des „Punischen“ in seiner ja unmittelbaren Umgebung und vielleicht sogar in sich selbst auf dessen Bedeutung in der antiken Geschichte beschränkt. Er erwähnt es, wie bereits angedeutet, in *De ciuitate dei* im Zusammenhang mit Situationen römischer Krise und Größe während der Punischen Kriege.<sup>75</sup> Diese Zeiten waren für ihn längst Ver-

<sup>69</sup> Auf diesen letzteren Vorwurf zielen auch Ausdrücke wie *poenus disputator, tractator, orator* und *scriptor* ab; vgl. Iul. *Turb.* 52 (CChr. SL 88, 352); Aug. *c. Iul. imp.* 1,7. 48. 73; 2,19 (CSEL 85/1, 9. 37. 89. 174); Cipriani, Aspetti; Morale; Volpi, Polemica v-xxxi; Nazzaro, Giuliano.

<sup>70</sup> Dazu im Detail Wermelinger, Rom 219-238.

<sup>71</sup> Vgl. hierzu als neuere Darstellung etwa Rist, Augustine 317-327.

<sup>72</sup> Vgl. hierzu auch Markus, Legacy.

<sup>73</sup> Vgl. auch Brown, Augustinus 335 (unter Verweis auf *c. Iul. imp.* 6,18): Julian „führte seine Kampagne gegen Augustinus als einen Punischen Krieg des Geistes.“ Eine Deutung des Bildes (auf welcher Seite steht Julian, auf welcher Augustinus?) liefert Brown freilich nicht. Er geht weder auf die Doppelbedeutung von *Poenus* noch von *Apulia* an dieser Stelle ein.

<sup>74</sup> Zu den Grundzügen der Entwicklung der Gnadenlehre Augustins von 415 bis 418 vgl. Lössl, Intellectus 245-266; zum „punischen Charakter“ der nordafrikanischen Theologie Frend, Donatist Church 94-111; neuerdings auch Huss (Geschichte 552-553), der meint, Frend übertreibe die regionale und kulturelle Eigenart der nordafrikanischen Kirchenlehre.

<sup>75</sup> So in *ciu. dei* 1,24; 2,18; 3,9-35 und bes. 3,18 (CChr. SL 47, 18-29.48-50.70-98.85f.) in Verbindung mit M. Atilius Regulus, einem Helden im Ersten Punischen Krieg im 3. Jahrhundert v. Chr. mit dem Beinamen *domitor Poenorum*. Wie bereits angedeutet, könnte Augustins Darstellung Julians als eines arroganten apulischen Edelmannes in einem so weiten Kontext wie diesem gesehen werden.

gangenheit. Anders als während der Punischen Kriege war Rom in der Zwischenzeit erobert worden, durch Alarich, einen Westgotenkönig und oströmischen Heerführer im August 410.<sup>76</sup> Die Situation war also eine andere. Im übrigen aber lag es Augustinus fern, sich von der römischen Sache zu distanzieren, trotz seines Bewußtseins um die Krise, in der das Reich sich befand und seiner kritischen Haltung gegenüber dem säkularen Staat in *De ciuitate dei*. Für ihn war es trotz dieser Einschränkungen nach wie vor Rom, das die historischen und kulturellen Maßstäbe setzte. Anders als viele seiner Zeitgenossen, etwa die Anhänger des Donatismus, war er fern davon, sich mit einer ethnischen, lokalen oder regionalen Kultur wie der punischen oder nordafrikanischen zu identifizieren und sie gegen die römische, oder vielleicht besser, lateinische, auszuspielen.<sup>77</sup> Es war Rom, dem Karthago und das ganze Nordafrika in der Spätantike seine Bedeutung im Mittelmeerraum und darüberhinaus<sup>78</sup> verdankte, insbesondere seine Teilhabe an einem universalen Anliegen. Die Christianisierung hatte dies nur noch stärker hervortreten lassen.

Dies ist der Kontext, in dem Augustin sich auf Cyprian als Zeugen gegen Julian beruft. Was den Punier Cyprian in den Augen Augustins so glaubwürdig macht, ist sein Unberührtsein von der ambivalenten historischen wie auch umgangssprachlichen Bedeutung des Begriffs *poenus*, obwohl er gleichzeitig natürlich zweifellos, von seiner ethnischen Abstammung her, ein Punier ist. Gerade dies macht ihn für Augustin zu einem besseren Römer als jeden, der von Natur aus Römer ist. Seine *Poenitas* wird in der Rhetorik Augustins zu einer edleren *Romanitas*.<sup>79</sup> Was Julian, so jedenfalls in Augustins Darstellung seiner Polemik, als quasi erbsündlichen Komplex darstellte, daß nämlich eine bestimmte Form moralischer Verbogenheit, die er auch Augustin zuschrieb, als Charakterzug einer bestimmten ethnischen Gruppe, der er auch Augustin zurechnete, mit deren Namen (*poeni*) bezeichnet werden konnte, mit dem er folglich auch Augustin belegte, drehte Augustinus nun seinerseits mit Hilfe eines von ihm oft angewendeten Verfahrens um. Aus dem quasi „natürlichen Laster“ (eine *contradictio in adiecto*) wurde eine Tugend, aus der Sünde Heil. Der Ausdruck wird sodurch nicht nur als Waffe des Gegners entschärft und unschädlich gemacht, er verwandelt sich nunmehr sogar in eine Waffe in der Hand Augustins.

Doch schießt Augustinus nicht sofort zurück. Vielmehr baut er seinen Gegenangriff behutsam auf. Cyprian also, so sein erster Schritt, konnte Julian kaum als *poenus* im verunglimpfenden Sinne gemeint haben. So grundsätzlich würde selbst er

---

Wie aus der Darstellung in *ciu. dei* hervorgeht, wußte Augustin grob um die Vorgänge im Umfeld der apulischen (wie übrigens auch kampanischen, namentlich atellanischen) Desertion von Rom während des für Rom katastrophal verlaufenden Zweiten Punischen Krieges. In Verbindung mit der vernichtenden Niederlage bei Cannae 216 v. Chr. waren die wichtigsten apulischen Gemeinden (entweder schon vor oder aber unmittelbar nach der Katastrophe) von Rom abgefallen. Hannibals Möglichkeit, sich in Apulien und Kampanien ein Hinterland aufzubauen, brachte ihn nahe an den Endsieg. (Bekanntlich freilich führte sein zum Teil auch durch diesen Umstand motiviertes Zögern, sich sofort, unmittelbar nach der Schlacht von Cannae, gegen Rom zu wenden, langfristig zu seiner Niederlage.) Nach der römischen Rückeroberung Apuliens und Kampaniens wurden die dortigen Gemeinden (und erneut namentlich Atella) mit einer Strenge bestraft, deren Auswirkungen (Zerstörung von Bausubstanz, wirtschaftliche und demographische Ausbeutung) noch bis in die Zeit Julians hinein spürbar waren. Vgl. Huss, Geschichte 335-404, bes. 335-336.341-344.371.377-378.

<sup>76</sup> Vgl. Brown, Augustinus 251-253.

<sup>77</sup> Vgl. hierzu Huss, Geschichte 551.

<sup>78</sup> Vgl. etwa auch Snowden, Blacks (zu den Gebieten südlich der Sahara).

<sup>79</sup> Vgl. hierzu auch Quasten, Patrology 4, 5-6.

sich nicht von der afrikanischen Kirchentradition distanzieren wollen. In Cyprian nämlich ist letztere, so Augustin, mit der westlichen Orthodoxie identisch. Doch was ist mit Augustinus? Nein, auch mich kann er nicht mit *poenus* gemeint haben, so Augustin an einer Stelle in *Contra Iulianum. Non ego, sed Cyprianus Poenus*.<sup>80</sup> Erneut ist dieser Satz an der Oberfläche direkt auf den Diskussionsinhalt gemünzt: Also, so sein Schluß, hat Julian doch gegen Cyprian und somit gegen die westliche Orthodoxie polemisiert. Mag er auch betonen, er wende sich mit seiner Polemik nicht gegen Cyprian. Wenn er gegen den *Poenus* polemisiert, polemisiert er doch gegen Cyprian und nicht eigentlich gegen ihn, Augustinus.<sup>81</sup> Damit hat Augustinus in einem zweiten Schritt die gegen ihn gerichtete Polemik entschärft und zugleich gegen Julian gewendet. Über diese Dynamik hinaus wirft Augustins Weigerung, den Ausdruck auf sich selbst anzuwenden, auf einer zweiten Ebene auch die Frage nach seiner ethnischen Zugehörigkeit auf. Will Augustinus mit diesem Satz unter anderem auch betonen, daß er im Unterschied zu Cyprian tatsächlich kein Punier war?

Was immer in diesem Kontext zu Cyprian gesagt werden könnte, in bezug auf Augustinus scheint auch anhand einiger Aussagen Julians der Eindruck zu entstehen, als ob Julian zögerte, Augustinus als *Poenus* zu bezeichnen. An der bereits zitierten Stelle *c. Iul. imp.* 1,48 betont er, Augustinus verhalte sich *wie (ut) ein poenus orator*. Die Ausdrücke *Aristoteles* und *philosophaster poenorum* könnten subjektiv wie objektiv gemeint sein.<sup>82</sup> Die Antwort auf diese Fragen wird übrigens nicht einfacher dadurch, daß mitten in diese Verlegenheit hinein auf einmal Augustinus selbst sich bereit erklärt, die Identität des punischen Querulanten (*disputator*) anzunehmen, die Julian ihm polemisch zugewiesen hat. Dies geschieht ostentativ, als ein dritter Schritt auf Julian zu in der Absicht, seine Polemik unschädlich zu machen. Die vermeintliche Demut ist von herablassenden Worten begleitet.<sup>83</sup> Augustinus kehrt seine biedere afrikanische Provinzialität gegen die Extravaganz des Adligen heraus.

Der rhetorische Charakter dieser Passagen dürfte freilich auch bewirken, daß auf ihrer Grundlage allein Augustins ethnische Zugehörigkeit wohl nie mit Sicherheit zu ermitteln sein wird. Über eine generelle Einordnung in die römische Kultur des spätantiken Nordafrika wird man hier nicht hinausgelangen.<sup>84</sup> Für die vorliegende Studie wichtiger als dieses Detail zur Biographie Augustins aber dürfte die Erkenntnis sein, daß *Apulia* und *Poenus* an zitierter Stelle in Augustins unvollendetem Werk mehr als nur geographische Konnotation aufweisen. Letztere mag zwar durchaus wichtig, ja sogar dominant sein. Dennoch spielen bei der Verwendung der entsprechenden Ausdrücke auch ethnische und kulturgeschichtliche Motive eine Rolle. Sie sollten bei einer Untersuchung zu Julians Ursprüngen im allgemeinen und speziell bei der Ermittlung seines Herkunftsorts nicht unter den Tisch fallen.

<sup>80</sup> Aug. *c. Iul.* 3,32 (PL 44, 719).

<sup>81</sup> Bzw. seine Lehre. S. dazu oben Anm. 60 und 61.

<sup>82</sup> Entsprechendes gilt für die Anspielung in *Iul. Flor.* = Aug. *c. Iul. imp.* 2,19 (CSEL 85/1, 174): *liberum autem arbitrium negari ab his, qui dicunt peccata esse naturalia, lucida est disputatione monstratum; quod quidem Poenus non suo sermone, ne minus ponderis haberet, sed euangelii testimonio quasi auctoratius denegavit, quod nos exponendo euangelicae reddidimus dignitati.*

<sup>83</sup> Vgl. Aug. *c. Iul. imp.* 6,18 (PL 45, 1742): *o fili Iuliane, noli in tua uirtute confidere.*

<sup>84</sup> Vgl. auch Brown, Augustinus 15-22; Christianity.

*Aeclanum – Ciuitas Apuliae?*<sup>85</sup>

Kommen wir damit allmählich zum Schluß unserer Untersuchung. Die – wenn auch kritisch zu beleuchtende – Möglichkeit, daß Augustins Aussage in *c. Iul. imp.* 6,18 in Verbindung mit den entsprechenden Angaben in den *libri coloniarum*<sup>86</sup> zu verstehen sein könnte, wurde bereits einmal erwähnt. Sie soll hier noch einmal kurz diskutiert werden. Die Möglichkeit, daß Augustinus mit dem Ausdruck *Apulia* korrekt auf die zu seiner Zeit so genannte Region referiert haben könnte, wurde dabei von Anfang an in Erwägung gezogen. Träfe sie zu, würden damit jedoch alle traditionell ins Spiel gebrachten Herkunftsorte, nicht nur Capua und Atella, sondern auch Aeclanum, ausscheiden; denn diese Orte liegen in *Campania* bzw. den *Hirpini*, die zu Julians Lebzeiten zur *prouincia Campaniae* gehörten.<sup>87</sup>

Ebenfalls betont wurde, daß auch diese Möglichkeit, träfe sie zu, Bruckners Skepsis (man könne nur ganz allgemein von „Süditalien“ als Julians Heimatregion reden) nicht rechtfertigen würde. Denn tatsächlich läßt die Bezeichnung *Apulia* zwar sehr an Präzision zu wünschen übrig, schließt aber doch recht große Stücke Süditaliens aus. Mit *Apulia* könnte Augustinus *pars pro toto* die *prouincia Apuliae et Calabriae* gemeint haben, die zu seiner Zeit von einem *corrector Apuliae et Calabriae* regiert wurde.<sup>88</sup> Mit *Calabria* wäre in diesem Fall das griechische Messapien gemeint, der heutige Salento und die Terra d'Otranto. Das heutige Kalabrien ist im Unterschied hierzu Italiens südwestlichste Region. Es läuft auf die Straße von Messina hin aus und reicht somit nach Sizilien hinüber. In der Antike hieß es *Bruttium* oder auch – verwaltungstechnisch präziser – *prouincia Brittiorum*.<sup>89</sup>

Diese letztere Gegend kann Augustinus also in keinem Fall gemeint haben. Auch Sizilien käme als Herkunftsort Julians keinesfalls in Frage, ein angesichts etwa einiger Quellen, die mit ihm in Verbindung gebracht werden, wie zum Beispiel der ihm von Garnier und anderen zugewiesene *libellus fidei*, durchaus signifikantes Detail.<sup>90</sup> Wenn Augustinus den Ausdruck *Apulia* überhaupt unpräzise gebrauchte, so hatte er im schlimmsten Fall den Begriff *Apulia et Calabria* im Sinn. Aber selbst dieses Gebiet umfaßt nicht das ganze Süditalien. Es erstreckt sich vom Unterlauf des *Tifermus*, dem heutigen Biferno, nördlich des *mons Garganus*, dem oskischen Kernland der *Apuli*,<sup>91</sup> nach Kap Leuca im äußersten Süden der heutigen Terra d'Otranto, am Absatz des italienischen Stiefels. Die Grenze zwischen *Apulia* und *Calabria* wäre in diesem Fall eine vom Golf von Tarent aus quer über den Isthmus der messapischen Halbinsel gezogene Linie zu einem zwischen *Egnatia* und *Brundisium* gelegenen

<sup>85</sup> *Lib. colon.* 2 (261 Blume-Lachmann).

<sup>86</sup> *Lib. colon.* 1.2 (210. 261 Blume-Lachmann).

<sup>87</sup> Dies trotz der Einschränkung durch Hülsen, Aeclanum 444: „Im 4. Jahrhundert steht Aeclanum unter dem *corrector Apuliae et Calabriae*, weshalb es der *liber coloniarum* unter Apulien aufführt.“ S. dazu auch oben, Anm. 22.

<sup>88</sup> Vgl. *lib. colon.* 2 (261 Blume-Lachmann), wo freilich, wie es scheint, ein Unterschied zwischen *Apulia* und *Apulia et Calabria* gemacht wird (wenn, dann mit großer Sicherheit fälschlicherweise); *not. dign.* 2,64; zum Ausdruck *corrector* vgl. nun auch Barnwell, *Emperor* 53-70, bes. 66.

<sup>89</sup> *Lib. colon.* 1 (209 Blume-Lachmann).

<sup>90</sup> S. dazu auch oben im ersten Kapitel.

<sup>91</sup> Vgl. Strabo *geogr.* 6,285: „Die *Apuli* im eigentlichen Sinne.“ Strabo *geogr.* 5-6 ist dieser ganzen Gegend (Südostitalien) gewidmet.

Punkt an der *Adria*.<sup>92</sup> Von dieser älteren, bei Strabo und noch bei Mela zu findenden Vorstellung scheint man jedoch während der Kaiserzeit allmählich abgekommen zu sein, wenn man – erneut – den *libri coloniarum* Glauben schenken kann. *Calabria* wurde nämlich nunmehr zunehmend auch die Gegend der Peuketier (*Poediculi*) zugeschlagen, obwohl sie sich nördlich der eben beschriebenen Demarkationslinie befand.<sup>93</sup> *Apulia* wäre danach zu Augustins Zeit noch enger umgrenzt gewesen als bereits zu Pomponius Melas Epoche. Seine Westgrenze wurde nun in die heutige Basilicata, dem antiken *Lucania*, an den Unterlauf des Bradano verlegt. Nördlich dieses Gebietes lagen die schon erwähnten *Hirpini* und Samnium. Dort war die apulische Westgrenze in den Fußhügeln der südlichen Appenninen zu suchen. War Augustins geographisches Verständnis diesem Modell verpflichtet, wäre mit *Apulia* jene recht präzise umgrenzte Gegend östlich und südöstlich der *Hirpini* und Samniums sowie nördlich von Kalabrien, unter Umständen sogar unter Ausschluß Peuketiens, gemeint, ein Gebiet, das bedeutend kleiner ist als die heutige Region Puglia, ganz zu schweigen von Bruckners „Süditalien“. Dieses Gebiet wäre von den berühmten antiken Städten *Teanum*, *Sipontum*, *Luceria*, *Arpi*, *Herdonia*, *Venusium*, *Canusium* und *Barium* umsäumt gewesen. Freilich – so eng und präzise umgrenzt auch immer dieses Gebiet wäre, hätte Augustin den Begriff *Apulia* in dieser Bedeutung verwendet, wäre es nicht möglich, Julians Heimatort genauer zu bestimmen als eben geschehen.

Aeclanum und Benevent fünfzehn römische Meilen nordwestlich von Aeclanum an der *Via Appia*<sup>94</sup> hingegen lagen im Westen der *Hirpini*, einem Gebiet, das auch als Südsamnium bekannt ist, dem jedoch schon seit frühester Zeit, aber auch noch in Julians Epoche und später ein hohes Maß an Eigenständigkeit zukommt.<sup>95</sup> Im Rahmen der Augusteischen Reformen zur Neustrukturierung der italischen Regionen wurden die *Hirpini* zusammen mit *Apulia*, *Calabria* und *Lucania* zur sogenannten *regio secunda* vereinigt.<sup>96</sup> Dies mag das Zeugnis der *libri coloniarum* und, vielleicht im Zusammenhang damit, möglicherweise auch Augustins Bemerkung in *c. Iul. imp.* 6,18 beeinflußt haben. Letztere erfolgte zwar mehrere Jahrhunderte nach genanntem Reformwerk und mußte eigentlich von einer inzwischen erfolgten erneuten Reform unter Diocletian Notiz genommen haben. In deren Rahmen waren die *Hirpini* zur *Latium* und *Campania* umfassenden *regio prima* geschlagen worden, und zwar als Teil der *provincia Campaniae*.<sup>97</sup> Es liegen jedoch zum Teil auch noch spätere Quellen – etwa aus dem 6. und 7. Jahrhundert – vor, die jene Änderungen ignorieren.<sup>98</sup> Im 8. Jahrhundert schließlich waren derart spitzfindige Unterscheidungen, die eini-

<sup>92</sup> Vgl. Strabo *geogr.* 6,277; außerdem Mela *geogr.* 2,66: *post Barium et Gnatia ... iam in Calabria Brundisium*.

<sup>93</sup> *Lib. colon.* 2 (261 Blume-Lachmann).

<sup>94</sup> Vgl. *Itin. Antonin.* 120; *Tab. Peut.*; Miller, Tafel; *Itineraria*; Kubitschek, Karten; Nissen, *Landeskunde* 2, 817–821; CIL IX, 98–120 (Inscriptionen in Aeclanum); 620–621 (Inscriptionen entlang der Straßen um Aeclanum aus der Zeit zwischen Hadrian und Konstantin). Ebenfalls an Aeclanum vorbei führte die im 3. Jahrhundert aus der kommunalen *Via Herdonitana* hervorgegangene kaiserliche *Via Aeclanensis*, die die *Via Appia* mit der *Via Traiana* verband (vgl. Hülsen, Aeclanum 444).

<sup>95</sup> Vgl. etwa Liv. *urb. cond.* 22,15.

<sup>96</sup> Vgl. Plin. *hist. nat.* 3,11,16–12,17.

<sup>97</sup> Vgl. Hülsen, Beneventum 275 (hier korrekt im Gegensatz zu Hülsen, Aeclanum 444).

<sup>98</sup> Vgl. (spätes 6., frühes 7. Jahrhundert) *myth. Vat.* 2,250 (CChr.SL 91C, 280): *...partes Apuliae...in eodem tractu ciuitates plurimas condidit Beneuentum...* Zu bemerken ist in diesem Zusammenhang auch, daß Benevent und Aeclanum nicht einfachhin, wie bei Hülsen (Aeclanum 444; Beneventum 275) angedeutet, zu verschiedenen Provinzen geschlagen werden dürfen.

ge Vertrautheit mit Quisquilien römischer Reichsverwaltung erforderlich machten, dann erst recht hinfällig geworden. Ohne weitere Erklärung etwa bezeichnete der im nordostenglischen Kloster Jarrow-Wearmouth an der Wear- und Tynemündung lebende und schreibende Ehrwürdige Beda Julian als *Julianus de Campania*.<sup>99</sup>

Bedas Angabe sollte auf Jahrhunderte hinaus autoritativ bleiben. Den ersten Versuch einer kritischen Diskussion unternahm erst über 800 Jahre später Usserius.<sup>100</sup> Bis Bruckner und darüberhinaus rissen die Studien dann nicht mehr ab. In Bedas Angabe verborgen liegen sämtliche Probleme,<sup>101</sup> die oben im Zusammenhang mit ihrer Diskrepanz mit Augustins Aussage in *c. Iul. imp.* 6,18 diskutiert wurden; und hier schließt sich auch der Kreis. Die Quelle nämlich, aus der Beda wahrscheinlich schöpft, ist eines der antipelagianischen Epigramme Prospers. Darin wird auf Julian im Zusammenhang mit den stimulierenden Eigenschaften „kampanischen Grases“ angespielt: *Campano gramine corde tumet*.<sup>102</sup> In seiner Auslegung des *Canticum* nennt Beda Julian *Eclanensis episcopus de Campania*.<sup>103</sup> Er sah also, aus dieser Kombination zu schließen, keinen Unterschied zwischen Julians Bischofssitz und seinem Herkunftsort.<sup>104</sup> Beide Orte lagen seinem Verständnis nach in Kampanien.

#### SCHLUSS- UND NACHBEMERKUNG

Damit schließt sich, wie gesagt, der Kreis. Sein Umfang ist deutlich geringer als der von Bruckner suggerierte. Miteinander in Beziehung gesetzt, deuten die Belege in ihrer Gesamtheit auf Aeclanum als Julians Herkunftsort. Zwar ist ein Rest an Wahrscheinlichkeit nicht auszuräumen. Augustinus könnte mit *Apulia* tatsächlich jenes im

<sup>99</sup> Beda *hist. eccl.* 1,10 (23-24 Plummer; 38 Mynors). Plummers Bemerkungen hierzu in seiner Edition auf S. 21f. wie auch seine Bemerkungen zu Bedas Verhältnis zum Pelagianismus auf S. Ixiif. sind noch immer lesens- und bedenkenswert.

<sup>100</sup> Usserius, *Antiquitates* 289; vgl. oben, Erstes Kapitel, Anm. 17; unten Anm. 103.

<sup>101</sup> S. hierzu oben am Ende des zweiten Abschnitts sowie oben im ersten Kapitel, Anm. 17.

<sup>102</sup> Prosper *epigr.* (PL 51, 149-151; PL 45, 1857-1858). Es ist zwar der ungenannte „semipelagianische“ Autor (Cassian?), von dem Prosper dies aussagt, d. h. Julian wäre demnach das kampanische Gras. Das Bild ist jedoch leicht rückübertragbar. Julian wurde von den Gegnern oft als viril und stolz dargestellt – wie ein mit kampanischem Gras gemästeter Hengst oder Bulle. Die von Becht-Jördens (Herzen 285, Anm. 15) erwogene Identifikation von *campanum gramen* mit Moly, einem Heilkraut gegen Schlangenbisse (Plin. *hist. nat.* 25,4,8,26-27), paßt sinngemäß nicht. Julians Lehre ist dem Bild gemäß ja Gift, nicht Gegengift. Wichtiger als die naturhistorische Information sind hier überdies die poetischen Anklänge, etwa Val. Flacc. *Arg.* 6,2: *Mars acri corde tumet*; Verg. *Aen.* 6,49 zum Rasen der Sybillen: *et rabie fera corda tument*; Stat. *Theb.* 3,600 zu Capaneus [!]: *longam pridem indignantia pacem corda tumens*. Zum „kampanischen Gras“ (als einem möglichen, wenngleich fruchtbaren Mißverständnis) Horat. *ars. poet.* 162: *gaudet equis canibusque et aprici gramine campi* (gemeint ist *campus Martius*), Luc. *Phars.* 4,412: *spoliabat gramine campum miles*, Verg. *Aen.* 3,537: *equos in gramine uidi tondentes campum*. Das Motiv der Aufgeblasenheit (des Herzens, d. h. Mutes) findet sich ebenfalls in Verg. *Aen.* 6,407: *tumida ex ira tum corda residunt Charontis*; vgl. auch Horat. *s.* 2,3,313; aber auch *Vulgata* 1 Kor 5,2; 8,1; 13,4; Kol 2,18; und eventuell als Gegenbegriff zu *cor contritum* (Ps 50,9) in Aug. *ciu. dei* 1,28 (CChr.SL 47, 29): *cor inflatum*.

<sup>103</sup> Hierzu überliefern viele Zeugen *celanensis* (s. Bruckner, Julian 9, Anm. 3), eine Version, die am plausibelsten wohl durch die Vertauschung von Buchstaben (*cel* statt *ecl*) im Zuge der HS Überlieferung zu erklären ist. Hurst in seiner Edition von Bedas *Canticum*-Exposition (CChr.SL 119B, 167) sah sich nicht einmal mehr genötigt, diese Version mit in den Apparat aufzunehmen, und dies nachdem Usserius (*Antiquitates* 289) eine eigene Theorie zur Herkunft Julians auf der Basis dieser Version entwickelt hatte (s. dazu oben im ersten Kapitel, Anm. 17).

<sup>104</sup> Wie etwa Bruckner (Julian 15, Anm. 2) suggeriert.

letzten Abschnitt umrissene *Apulia* oder *Apulia et Calabria* im östlichen Teil Süditaliens gemeint haben. Aber selbst wenn dies der Fall wäre, dürfte dies Bruckner kaum bestätigen, erstreckt sich doch jene Gegend kaum über das ganze Süditalien, sondern schließt, wie gezeigt, große Teile desselben aus.

Von den kampanischen Städten sind Atella und Capua auszuschließen, beide übrigens schon aufgrund textkritischer Überlegungen, dann aber auch aufgrund geographischer Überlegungen im Zusammenhang mit Augustins Aussage *c. Iul. imp.* 6,18. Benevent liegt zwar in derselben Gegend wie Aeclanum und könnte deshalb als weiterer Kandidat in Frage kommen. Doch war der Bischof von Benevent während Julians Jugend nicht sein Vater Memor, sondern der anderweitig wohlbekannte Aemilius von Benevent. Damit bliebe Capua. Doch wie sich aus seinem Briefwechsel mit Paulinus von Nola erschließen läßt, hätte Augustinus Capua wohl kaum für eine apulische Stadt gehalten.<sup>105</sup> Anders verhält es sich, wie gezeigt, mit Aeclanum.

Da nicht ausgeschlossen werden muß, daß Julian in der Stadt das Licht der Welt erblickte, in der sein Vater zuerst Diakon und später Bischof war, und daß er selbst in der Kirche zum Kleriker und Diakon geweiht wurde, in der er einmal als Bischof dienen sollte, kann unter Berücksichtigung aller anderen Indizien auch der Schluß gezogen werden, daß diese Stadt Aeclanum war.

In dieser Stadt wurde Julian um 381 n. Chr. geboren. In ihr wuchs er auf, zu einer Zeit – während der letzten zwei Jahrzehnte des 4. Jahrhunderts n. Chr. –, als sie mit ziemlicher Sicherheit innerhalb des Territoriums der *provincia Campaniae* und somit der augusteischen, *Latium* und *Campania* umfassenden *regio prima* lag. Nicht weit im Osten lag die Grenze zur etwas weniger ruhmreichen *regio secunda*, zu der die Gemeinde vor den Reformen Diocletians um die Wende vom 3. zum 4. Jahrhundert selbst einmal gehört hatte. So nahe mag die Grenze gewesen sein, daß man das „Tor nach Apulien“, als das die Gegend wegen der Paßstraße, an der der Ort liegt, bis heute bekannt ist, vielleicht sogar mit Apulien selbst zu verwechseln pflegte. Die Lage an der Via Appia und ihren Abzweigungen jedenfalls nahm sich nicht nur aus kampanischer Perspektive überaus günstig aus. Sie eröffnete auch Perspektiven auf den Südosten und Süden hin. Jeder Reisende, der, wie einst Cicero,<sup>106</sup> nach *Gnatia*, *Barium* oder *Brundisium* und von dort eventuell sogar weiter auf dem Seeweg in den Osten des Reiches gelangen wollte, mußte es, sofern er nicht die erst später ausgebaute nördliche Route gewählt hatte, auf der Durchreise passieren.

Seine Geschichte war nicht unbedeutend. Fünfzehn Meilen südöstlich von Benevent gelegen hatte es wahrscheinlich schon im Samnischen (um 320 v. Chr.), ganz sicher aber im Bundesgenossenkrieg (89 v. Chr.) eine Rolle gespielt und gebührend dafür bezahlt, als Sullas Truppen es besetzten und plünderten.<sup>107</sup> Cicero kannte es, wie erwähnt, von mehreren Gelegenheiten der Durchreise her und erwähnt es in einem seiner Briefe an Atticus.<sup>108</sup> Unter Trajan erhielt es den Rang und Titel einer *colonia*.<sup>109</sup> *Colonia Aelia Augusta Aeclanum*, wie es fortan hieß, besaß Bäder, ein

<sup>105</sup> Vgl. hierzu auch Lanzoni, *Diocesi* 1, 264–266. Nur unter Vorbehalt findet sich Memor auf S. 202 auch unter Capua aufgelistet. Vgl. auch die Diskussion bei Aubert, *Éclane*.

<sup>106</sup> Cic. *ad Att.* 16,2.

<sup>107</sup> Vgl. Appian. *bell. ciu.* 1,51.

<sup>108</sup> Cic. *ad Att.* 16,2.

<sup>109</sup> Vgl. *lib. colon.* 1. 2 (210. 260 Blume-Lachmann); Hülsen, Aeclanum 444: „Die Stadt war, wie die zahlreichen Inschriften beweisen, bedeutend und wohlhabend.“ Bei Galsterer (*Coloniae* 81) liegt der Ort übrigens geographisch an der falschen Stelle.

Amphitheater, ein Aquaedukt und einige imposante Festungsanlagen. Wahrscheinlich unter Hadrian wurde die Straße nach Benevent restauriert, was offenbar einen nachhaltigen Aufschwung zur Folge hatte.<sup>110</sup> Die Jahrzehnte vorher und nachher wurden von Gibbon einst als die glücklichsten bezeichnet, die die Menschheit, aufs ganze gesehen, je durchlebte.<sup>111</sup> Ob man dem zustimmen mag oder nicht, sicher ist, daß zu Julians Zeit diese Epoche nach tiefgreifenden gewaltsamen Umwälzungen im 3. und einer überraschend erfolgreichen Restaurationsphase im 4. Jahrhundert endgültig dabei war, besiegelt zu werden. Mit den Goten- und Vandaleninvasionen zu Beginn des 5. Jahrhunderts, gipfelnd, zunächst, in der Eroberung, Plünderung und Zerstörung Roms unter Alarich im Jahre 410, wurde die Infrastruktur, die Städten wie Aeclanum für eine solch vergleichsweise lange Zeit eine relative Blüte beschert hatte, auf Dauer zerstört. Eine nur leise Andeutung, welche verheerenden Auswirkungen diese Ereignisse für die einfache Bevölkerung gehabt haben könnten, findet sich bei Gennadius, der berichtet, Julian habe kurz nach seinem Amtsantritt als Bischof, vielleicht auch später,<sup>112</sup> sein Vermögen für Almosen (*eleemosynis*) aufgewendet, um in seiner Diözese Leben zu retten in einer Zeit des Hungers und der Angst (*tempore famis et angustiae*).<sup>113</sup>

Mag dem einen oder anderen Herrscher in den folgenden Jahrzehnten auch die eine oder andere Maßnahme zur Stabilisierung des Reiches gelungen sein, der Verfall im Westen war nun im 5. Jahrhundert, zumal im Zuge der nun einsetzenden Langobardeninvasion, nicht mehr aufzuhalten. Auch Aeclanum war im Zuge dieser Entwicklungen einem zunehmenden Verfallsprozeß ausgesetzt,<sup>114</sup> und dies obwohl, bzw. in gewisser Hinsicht gerade weil die Langobarden das benachbarte Benevent zu ihrer Hauptfestung erhoben. 663 nämlich gelang es Constans II. trotz massiver Anstrengungen nicht, Benevent zu erobern, was ihn dazu veranlaßte, sich an der

<sup>110</sup> Die die *Via Appia* mit der *Via Traiana* verbindende, nunmehr *Via Aeclanensis* genannte *Via Herdonitana* (vgl. Hülsen, Aeclanum 444).

<sup>111</sup> History I, chapter 3 (1, 103 Womersley): 'If a man were called to fix the period in the history of the world, during which the condition of the human race was most happy and prosperous, he would, without hesitation, name that which elapsed from the death of Domitian to the accession of Commodus [sc. 98-180 n. Chr.]. The vast extent of the Roman empire was governed by absolute power, under the guidance of virtue and wisdom. The armies were restrained by the firm but gentle hand of four successive emperors, whose characters and authority commanded involuntary respect. The forms of the civil administration were carefully preserved by Nerva, Trajan, Hadrian, and the Antonines, who delighted in the image of liberty, and were pleased with considering themselves as the accountable ministers of the laws;' vgl. Demandt, Spätantike 34, zur gesamten Epoche 34-169; Jones, Empire I, 1-216.

<sup>112</sup> So jedenfalls, wenn auch nicht überzeugend, Bonwetsch, Julian 603.

<sup>113</sup> Gennad. *uir. ill.* 46 (78 Richardson): *hic Iulianus eleemosynis tempore famis et angustiae indigentibus prorogatis multos miserationis specie nobilium praecipueque religiosorum iniciens haeresi suae sociavit*; vgl. dazu unten im sechsten Kapitel S. 273-274; zu einer theologiegeschichtlichen Einordnung dieser Tat s. jetzt auch Kessler, Reichtumskritik 56.

<sup>114</sup> Daß Aeclanum nach Julians Absetzung seinen Status als Bischofsstadt eingebüßt habe, wie kein geringerer als Muratori (*Annales Italiae* an. 418 et 439) angibt, und Julians Sitz nach Frigento (*Frequentum*) transferiert worden sei, ist jedoch nicht anzunehmen. Wie Guarini (*Ricerche* 38) bemerkt, scheint Muratori hier *Eca* oder *Ecana*, das heutige Troja, mit Aeclanum verwechselt zu haben. Was hier zusammenkommt, ist, daß der Bischofssitz von Frigento erst im 5. Jahrhundert entstand, während Aeclanum an Bedeutung und schließlich sogar seinen antiken Namen verlor. Sein Nachfolger *Quintodecimum* und ab dem 11. Jahrhundert Mirabella hatte jedoch das ganze Mittelalter über einen Bischof (vgl. auch Guarini, *Ricerche* 77; Gams, *Series* 854-855; Lanzoni, *Diocesi* I, 264-266).



schwächeren Nachbarstadt schadlos zu halten.<sup>115</sup> Nach dem Wiederaufbau wurde es nur mehr Quintodecimum genannt, entsprechend der Entfernung vom Hauptort. Schon jetzt begann sich abzuzeichnen, was im 11. Jahrhundert endgültig eintrat. Der antike Standort wurde aufgegeben. In einigen Kilometern Entfernung, in der Nähe einer Erhebung, auf der die Normannen eine Feste errichtet hatten, siedelte sich ein neuer Ort an, das heutige Mirabella Eclano. In den folgenden Jahrhunderten geriet der antike Ort in Vergessenheit, bis im 18. Jahrhundert Holstenius, einen Fehler des Cluverius korrigierend, seiner Tradition neues Leben einhauchte.<sup>116</sup>

Der Ort ist heute bekannt als Le Grotte. Er liegt in ein bis zwei Kilometern Entfernung von Mirabella nahe Taverna del Passo an der alten Hauptstraße von Neapel nach Bari bzw. Brindisi. Etwa ein Drittel der antiken Ruinen sind ausgegraben. Bei den Ausgrabungen fanden sich neben den üblichen Resten des Decumanus, eines Aquädukts, eines Amphitheaters, und einer Reihe von Grabmälern, Thermen und Inschriften auch zahlreiche Hinweise auf den Wohlstand der antiken *ciuitas*, wie Goldmünzen, Kameen, Vasen und Malereien. Am Südostrand des freigelegten Geländes, am Rande eines Abhangs, der einen herrlichen Blick auf ein weites Tal eröffnet, finden sich die Grundmauern einer spätantiken Basilika und ein getreptes kreuzförmiges Baptisterium.<sup>117</sup>

<sup>115</sup> Vgl. Ostrogorsky, *History* 122; ausführlicher Corsi, *Spedizione*; Aubert (*Éclane* 1406f.) hat, wohl im Gefolge von Hülsen (*Aeclanum* 444), das Jahr 669 als Datum der Zerstörung angegeben. 663 scheint jedoch gesichert; vgl. auch Stratos, *Byzantium* 3 (1975) 209-217; 4 (1978) 8f. Haldon (*Byzantium*) bringt hierzu nichts Neues. Eine der Hauptquellen für das Ereignis ist die *translatio Mercurii Beneuentum* aus dem 8. Jahrhundert (zitiert bereits bei Holstenius, *Annotationes* 274). Sie berichtet, daß Constans auf seinem Feldzug die Reliquien des Soldatenmärtyrers Mercurius von Caesarea mit sich führte, der bis dahin in der beneventanischen Stadt *Quintodecimum* gelegen hatte, in vorlombardischer Zeit *Aeclanum*. Der entscheidende Fehler hier liegt im hagiographischen Detail. Mercurius von Benevent (bzw. *Aeclanum*), dessen Datum im *Martyrologium Hieronymianum* mit 25./26. August angegeben wird, ist nicht identisch mit Mercurius von Caesarea (26. November). Daß Constans *Aeclanum* durchzog, plünderte und zerstört hinterließ, steht freilich fest. Sein Feldzug fand i. J. 663 statt. Vgl. BHL 1274-1277.5936-5938b; Delehaye, *Translatio* 17-24; *Légendes* 91; Lanzoni, *Diocesi* 1, 264. Hülsen und Aubert nehmen 668 bzw. 669 (statt korrekt 663) wohl auch deshalb als das Jahr von Constans' Feldzug an, weil sie glauben, die 768 datierte *translatio* sei genau 100 Jahre nach dem Feldzug erfolgt (vgl. dazu aber schon die Diskussion bei Guarini, *Ricerche* 63-70).

<sup>116</sup> Vgl. Cluver, *Italia antiqua* 1203; Holstenius, *Annotationes* 273; Lupoli, *Itinere Venusio* 74-128; Guarini, *Ricerche*, bes. 61, Anm. 2 (gegen die autoritativen Studien seiner Zeit spricht Guarini sich für *Aeclanum* als Herkunftsort Julians aus); Romanelli, *Antica topographica*, bes. Bd. 2; neuere Literatur bei Lombardo, *Aeclanum*; Marandino, Giuliano; Otranto, *Italia*.

<sup>117</sup> Ristow, *Baptisterien* 35, Anm. 16 sowie Abb. 29a. Nach Gambino (*Aeclanum*) und Otranto (*Italia*) reichen die heute sichtbaren Anlagen bis in die Zeit vor Julian zurück, nach Kienerk (*L'art* 216) stammen sie aus dem 6. Jahrhundert; s. dazu auch weiterhin Guarini, *Ricerche*.

### DRITTES KAPITEL

## JUGEND UND HOCHZEIT

### SOZIALER UND RELIGIÖSER HINTERGRUND

#### Stadthonoratoren\* und senatorische Landbesitzer in Samnium – Julians Jugend

Julian wurde um 381 geboren, in Aeclanum, einer Stadt in den Hirpini, dem südlichen Teil Samniums, im Grenzgebiet zwischen Kampanien und Apulien.<sup>1</sup> Dieses Gebiet gehört zu den ärmeren Gegenden Italiens und war auch zu Julians Lebzeiten noch in stärkerem Maße kleinbäuerlich und ländlich strukturiert als etwa die kampanische Ebene. Noch in der frühen Kaiserzeit, als Senatoren in Latium und Kampanien ihre im Zuge der Expansion des Reichs erzielten Gewinne bereits in öffentliche Großbauprojekte und Landkäufe investierten und damit, gewollt oder ungewollt, die Urbanisierung dieser Gegenden vorantrieben, steckten die samnitischen Eliten ihre Renditen weiter in ländliche Heiligtümer.<sup>2</sup> Freilich gab es seit alters her auch große Güter in Samnium, doch nahmen diese während der Kaiserzeit weniger rapide an Größe zu als in anderen Teilen Italiens, insbesondere im benachbarten Kampanien<sup>3</sup> und im etwas weiter entfernten Apulien.

Letzteres war für seine großagrarische Struktur besonders berühmt, wenn nicht berüchtigt. Viele Angehörige der Senatorenklasse besaßen mehr Land in Apulien als etwa im teureren Kampanien, wie Q. Aurelius Symmachus oder auch Melania die Jüngere.<sup>4</sup> Die Landpreise waren erdrückend niedrig. Das Hauptausfuhrprodukt war Wolle.<sup>5</sup> Dementsprechend dünn war die Besiedelung, und die immer stärkere Konzentration von Grundbesitz und Vermögen trieb immer größere Kontingente ländlicher Bevölkerungsteile in die expandierenden Städte.<sup>6</sup> Auch der Aufstieg Aeclanums während der Kaiserzeit ist dieser Entwicklung mit zu verdanken, die freilich in Samnium weniger drastisch ausfiel als in Kampanien, Apulien oder in

---

\* *Curiales* oder *decuriones*; vgl. Sherwin-White u. a., *Decuriones*; Jones, *Empire* 2, 737-757.

<sup>1</sup> Ob man auf dieser Grundlage von einem „samnitischen“ Nationalgefühl oder -charakter bei Julian sprechen kann (vgl. Marandino, Giuliano 10) ist fraglich. Allerdings deutete schon Baluze (vgl. PL 48, 130) den auf Julian gemünzten Ausdruck *sannio* Merc. lib. subnot. 4,3 (PL 48, 130) = *comm. lul. = coll. Palat.* 7 (ACO I/V/1, 9,23): *quis scaenicus turpio, quis durio uel sannio profesaes licentia turpitudinis publice ista proferret?* als „Samnite“ bzw. „samnitisch“ und verwies auf Cic. *orat.* 2, 325: Man möge es doch nicht mit den Samniten halten, die vor der Schlacht Lanzen schwängen, die sie dann beim Kampf nicht gebrauchten. Mercator spricht hier aber vom Theater und den Charakteren, die Julian gleich einem Bühnenkünstler (*scaenicus*) in seiner Polemik gegen Augustinus mime (*proferret*). *Turpio* ist also mit „Schandmaul“, „Strolch“, *durio* mit „Querkopf“ (von „Dickschädel“) zu übersetzen (beides sind spätlateinische Bildungen: Souter, *Glossary* 115. 433). Das klassische *sannio* kommt von *sanna*, Grimasse, und ist mit „Hanswurst“ zu übersetzen. Mit Samnium und Julians samnitischer Herkunft hat es nichts zu tun.

<sup>2</sup> Vgl. Patterson, *City* 151; allgemein zum folgenden auch Vittinghoff, *Handbuch* 1, 393-426.

<sup>3</sup> Vgl. Patterson, *City* 156-157; Whittaker-Garnsey, *Rural Life*, 287.

<sup>4</sup> Vgl. Matthews, *Aristocracies* 27; Symm. *ep.* 6,12; [Geront.] *uita Mel.* 11-12. 19-21. 37.

<sup>5</sup> Vgl. Jones, *Empire* 2, 768. 782. 846.

<sup>6</sup> Zu den Zusammenhängen vgl. Jones, *Economy* 84-85; Corbier, *City* 213.

anderen Gegenden des Reiches, etwa in Aquitanien, wo „Städte mit großen Ländereien es sich leisten konnten, Senatoren in großer Zahl nach Rom zu entsenden, während römische Kolonien mit kleineren Territorien, die zudem noch in kleine Parzellen gleicher Größe aufgeteilt waren, nicht die rechten Bedingungen für die Art von sozialer Differenzierung schaffen konnten, die die Entstehung schwerreicher Eliten begünstigten“.<sup>7</sup>

Von der allgemeinen Tendenz zur Urbanisierung profitierten freilich auch die weniger bedeutenden Städte und Kolonien, und der gegenseitigen Wertschätzung von städtischen Honoratioren und senatorischen Großgrundbesitzern scheint dies keinen Abbruch getan zu haben, eher im Gegenteil. So berichtet etwa Q. Aurelius Symmachus von einem Besuch in Benevent, der wahrscheinlich in die 70er Jahre des 4. Jahrhunderts fiel, und äußert sich bewundernd über die Bemühungen der Bürger der Stadt, ihre bei einem Erdbeben beschädigten Gebäude und Plätze zu reparieren.<sup>8</sup> Seine Bemerkung, er habe die Stadt schnell wieder verlassen, um die Einwohner nicht bei ihren Aufbauarbeiten zu stören, deutet Matthews so, daß er es wohl vermeiden wollte, dazu „eingeladen“ zu werden, diese finanziell zu unterstützen. Andere Angehörige des Senatorenstandes in Kampanien wie etwa der Proconsul Anicius Auchenius Bassus einige Jahre später konnten sich einer solchen Einladung offensichtlich nicht entziehen und verdienten sich dafür Ehrentitel wie *ab origine patronus* und *restitutor patriae*.<sup>9</sup>

Daß es sich auch bei Julians Familie um Stadthonoratioren von der Art gehandelt haben könnte, wie Symmachus ihnen in Benevent begegnet war, legt sich aus den Angaben zu ihrer edlen Herkunft<sup>10</sup> sowie aus ihrer Verbindung mit der *ciuitas* von Aeclanum nahe. Der zweite Punkt läßt sich neuerdings auch epigraphisch belegen, wobei freilich viele Fragen offen bleiben. In Aeclanum wurde eine christliche Grabinschrift gefunden, die einem gewissen Memor gewidmet ist, der ca. 376 oder 378 im Grab einer *gens Betitia* beigesetzt wurde.<sup>11</sup> Aus den Jahren 408-409 stammt eine einer im Alter von 54 Jahren verstorbenen Juliana *praeposita* gewidmete Grabinschrift.<sup>12</sup> Auch wenn es sich dabei weder um einen Ahnen noch um die Mutter Julians gehandelt haben sollte, situieren diese Inschriften dennoch den *filius Memoris episcopi beatae recordationis [et] Iulianae primariae feminae qua nihil honestius inter reuerentissimas matronas inuenias*<sup>13</sup> in einem etwas vertrauteren Kontext, der im übrigen auch Mercator, der diese Zeilen schrieb, nicht unbe-

<sup>7</sup> Corbier, City 223; zu den Veränderungen während des 4. Jahrhunderts in der zahlenmäßigen Größe und Zusammensetzung der Senatorenklasse s. jetzt auch Heather, Senators.

<sup>8</sup> Vgl. Matthews, Aristocracies 24; Symm. ep. 1,3 an den Vater.

<sup>9</sup> Vgl. Matthews, Aristocracies 26; CIL IX, 1568; 1569; Chastagnol, Fastes 213-214. In Publicola, dem Sohn der älteren Melania, begegnet uns vielleicht sogar der *patronus ex origine* Benevents von CIL IX, 1591 (s. dazu weiter unten in diesem Abschnitt sowie die Angaben bei Brown, Patrons 214, Anm. 4; Hammond, Rufinus 376, Anm. 4; PLRE 1, 753-754).

<sup>10</sup> Vgl. dazu oben im zweiten Kapitel, Anm. 62.

<sup>11</sup> CIL IX, 1362 = ILCV 4395; vgl. Gambino, Aeclanum 54-55.74-75. Für Marandino (Giuliano 12-13) sprechen die Seltenheit sowohl des Namens als auch der Christlichkeit der Inschrift an diesem Ort und zu dieser Zeit für eine Verbindung mit Julians Familie.

<sup>12</sup> CIL IX, 1393 = ILCV 1309; vgl. Gambino, Aeclanum 50-51.107; Marandino, Giuliano 13-14. Der Ausdruck *praeposita* steht nach Gambino für die Gattin eines städtischen oder regionalen, unter Umständen aber auch kirchlichen Vorstehers (*episcopus*).

<sup>13</sup> Merc. lib. subnot. 4,4 (PL 48, 130f.) = *comm. Iul.* = *coll. Palat.* 7 (ACO I/V/1, 9.26-28).

kannt gewesen zu sein scheint.<sup>14</sup> Bei Mercator jedenfalls – in der eben (Anm. 13) zitierten Passage seines in der Collectio Palatina überlieferten Commonitorium – finden sich die weitaus meisten Einzelheiten zur Herkunft, Abstammung und frühen Kindheit Julians. Dabei sind nur zwei Umstände zu berücksichtigen. Erstens ist es möglich, daß Mercator, wie im letzten Kapitel schon einmal kurz angedeutet, in einigen Einzelheiten von Augustinus abhängt, etwa in der Frage der apulischen Herkunft Julians. Zweitens sind seine Informationen in eine Polemik häßlichster Sorte eingebettet, so daß das als historisch wahr Annehmbare zunächst von allerlei Entstellungen und Verzerrungen zu reinigen ist. Die eben zitierte Passage zur Identität der Eltern Julians etwa steht bei Mercator als rhetorische Frage, die gefolgt wird von dem Satz:

„Fern, fern sei, daß ich auch nur gewagt hätte, dir dies zu glauben. Für den Sohn der Haussklaven würde ich dich eher gehalten haben, die dich jenen [Memor und Juliana] unterschoben, wie es ja oft geschehen soll, und was du durch die Frechheit und Unfläterei deiner Rede auch eher nahelegst.“<sup>15</sup>

Doch zeigt dieses Beispiel, daß die Unterscheidung von Fakten und Polemik bei Mercator in einem Fall wie diesem nicht allzu schwierig ist. Bruckners Skepsis bezüglich der Brauchbarkeit von Mercators Angaben ist daher etwas übertrieben.<sup>16</sup> Anders auch als etwa noch Brown meint, ist diese Stelle wohl nicht als ein ernsthafter Versuch Mercators zu werten, Julians Abstammung von Memor und Juliana infragezustellen.<sup>17</sup> Ähnliches gilt für die Aussage, Julian habe versucht, seine beiden Schwestern mit seiner Lehre zu indoktrinieren bzw. sie dadurch in einer nicht näher definierten Art sexuell zu belästigen, wobei eine sich mit Erfolg dagegen gewehrt habe.<sup>18</sup>

<sup>14</sup> Vgl. in diesem Zusammenhang zur Herkunft Mercators Wermelinger, Rom 226, Anm. 43; Mercator 610; s. auch unten im sechsten Kapitel S. 307-308.

<sup>15</sup> Merc. lib. subnot. 4,4 (PL 48, 130-132) = comm. Iul. = coll. Palat. 7 (ACO I/V/1, 9,28-30): *absit, absit ut tibi istud credere ausim. uernularum te eorum potius crediderim filium subpositum-que illi, ut saepe dicitur factum et quod tu potius tanta oris tui petulantia et obscenitate adprobas.* Vgl. Bruckner, Julian 3, Anm. 2; Marandino, Giuliano 10-11.

<sup>16</sup> Bruckner, Julian 3-6, 17; s. dagegen unten im sechsten Kapitel S. 310-311.

<sup>17</sup> Vgl. Brown, Patrons 214, Anm. 6, der sich überdies nur auf die von Vignier aus einem nur handschriftlich überlieferten Fulgentiustext gezogenen, in PL 45, 1040-1042 abgedruckten Angaben stützt (s. dort auch zu den *fascies Aemiliorum* – Bruckner, Julian 18-19, Anm. 1; zum sozialen Status und den Kontakten von Julians Familie im einzelnen s. weiter unten in diesem Kapitel).

<sup>18</sup> Merc. lib. subnot. 4,5 (PL 48, 132) = comm. Iul. = coll. Palat. 7 (ACO I/V/1, 9): *aut si id non erit, degenerasse illos in te nulli dubium erit, qui sanctos illorum hominum mores, sanctam uitam institutumque nouerunt tuumque sermonem in scriptis hisce prudenter inspexerint. quorum sane post obitum sanctorum hominum merito tu duas sorores tuas talibus disciplinis tui oris erudisti. nouimus, nouimus quid tibi una earum, cum tu nimis seuerus in eius ruinam pudoris insurgeres, obiecerit uel exprobrauerit atque tu mutus ilico non ausus es ulterius censurae tuae ulla dolori eius inferre molestias.* Der Gebrauch sexuell zweideutiger Sprache legt sich Mercator freilich auf dem Hintergrund der Ortung der Familie Julians im Kontext des Aszetismus des ausgehenden 4. Jahrhunderts nahe. Solche Sprache findet sich auch – wenn dort auch völlig unpolemisch, doch unter Umständen nicht weniger problematisch – in Paulins Epithalamium (vgl. dazu unten am Ende dieses Kapitels, bes. auch zum möglichen Einfluß des Epithalamiums auf das von Augustinus – s. etwa c. Iul. 3,32 [PL 44, 719] – und Mercator entwickelte Julianbild; z. B. bezeichnet Paulin. Nol. carm. 25,178 auch Julians Gattin als seine Schwester!); vgl. hierzu auch Bruckner, Julian 3-4.

Mit Interesse zur Kenntnis zu nehmen ist, daß Julian mit zwei Schwestern und als rechtmäßiger Sohn Memors und Julianas in Aeclanum aufwuchs und dementsprechend wohl auch eine standesgemäße Bildung erhielt. Ob ihn diese nach Rom und dort mit Pelagius und Caelestius in Kontakt brachte, wie Thonnard spekulierte, ist ungewiß.<sup>19</sup> Wichtig ist vor allem, zu sehen, wie fundiert angesichts der Zeitverhältnisse seine elementare Ausbildung war.<sup>20</sup> Nach Gennadius *uir. ill.* 46 könnte sie auch ein Griechischstudium miteingeschlossen haben, das Julian schon recht bald als Übersetzer und Rezipient exegetischer Werke griechischer Theologen zur praktischen Anwendung gebracht haben könnte.<sup>21</sup>

Ob Memor schon während Julians früher Jugendzeit mit Augustinus in Verbindung stand, wie Bruckner suggeriert, oder ob eine Bemerkung Augustins in *c. Iul.* lediglich auf die durch seine *ep.* 101 aus dem Jahre 408 dokumentierte Korrespondenz referiert, ist nicht mehr auszumachen.<sup>22</sup> Ebenfalls zu bezweifeln ist, ob sich in den letzten zwei Jahrzehnten des 4. Jahrhunderts die wirtschaftliche und politische Lage im Westen derart dramatisch verschlechterte, wie Bruckner dies andeutungsweise zur Sprache bringt, obwohl er betont, daß Julian dies nicht daran gehindert haben dürfte, „im elterlichen Hause eine, so weit wir sehen können, glückliche und ungesorgte [sic] Jugend [zu] verbringen.“<sup>23</sup>

Die großen Katastrophen jener Generation sollten sich in der Tat erst in den ersten beiden Jahrzehnten des 5. Jahrhunderts ereignen. Kindheit und Jugend Julians sahen zwar die Krise und das Ende der Regierung Kaiser Gratians (381-383) und die Usurpation des Magnus Maximus inmitten von Barbareninvasionen, aber auch dessen Sturz durch Theodosius den Großen (388).<sup>24</sup> Nach dem Sieg über Flavius Eugenius in der Schlacht am Frigidus 394 trat Theodosius die Alleinherrschaft an, ein Ereignis, das oft, wenn auch nicht in jeder Hinsicht korrekt, unter dem Aspekt der Christianisierung des Reichs und der Bekehrung seiner Eliten gedeutet wird.<sup>25</sup>

<sup>19</sup> Thonnard, *Premières polémiques*, 11. Trotz seiner Bemerkung (Augustinus 334), Caelestius sei ein „lebenslanger Verbündeter“ (Augustine 381: 'lifelong ally') Julians gewesen, legt Brown (Pelagius 211f.) sich nicht auf Thonnards Vorschlag fest, sondern impliziert eher ein Bekanntwerden Julians mit den Pelagius nahestehenden Kreisen durch Paulinus von Nola. Ihm folgt Wermelinger, *Rom 227-228*; vgl. auch unten im sechsten Kapitel S. 298, Anm. 274.

<sup>20</sup> Vgl. dazu im einzelnen Bruckner, *Julian* 16. 75-90; sowie im folgenden Kapitel.

<sup>21</sup> Gennad. *uir. ill.* 46 (78 Richardson) ...*Graeca et Latina lingua scholasticus* könnte auf eine zur Übersetzertätigkeit qualifizierende Sprachenausbildung hindeuten; zu Julians Griechischkenntnissen s. auch Courcelle, *Lettres grecques*, 133-134; sowie unten zu Beginn des folgenden Kapitels S. 74, Anm. 8; zur Bewertung von Gennadius' Zeugnis in dieser Beziehung s. aber auch unten zu Beginn des sechsten Kapitels S. 250-251. Prinzipiell könnte sowohl der von Johannes Chrysostomus und Polychronius beeinflusste Ijobkommentar als auch die Übersetzung und Paraphrase des Psalmenkommentars Theodors von Mopsuestia sowie der von Theodor beeinflusste Zwölfprophetenkommentar in dieser Periode entstanden sein (s. dazu in der Einleitung zu den entsprechenden Editionen, CChr.SL 88, vii-viii; 88A, xv-xvi; skeptisch hingegen Bouwman, *Julian* 1-23, gefolgt von Wermelinger, *Rom 228*, Anm. 60). Faktisch steht dagegen jedoch vor allem auch Julians eigenes Zeugnis *Iul. Flor.* = *Aug. c. Iul. imp.* 1,18 (CSEL 85/1, 15), *ep. Zos.* (418) sei sein erster *liber* (vgl. dazu unten im sechsten Kapitel S. 250, Anm. 1).

<sup>22</sup> Vgl. Bruckner, *Julian* 16, Anm. 3; *Aug. c. Iul.* 1,12 (PL 44, 647): *ego certe beatae memoriae Memoris patris tui non immemor, qui mecum non paruum inierat amicitiam colloqui litterarum, teque ipsum mihi carissimum fecerat.*

<sup>23</sup> Bruckner, *Julian* 16, Anm. 2.

<sup>24</sup> Vgl. Curran, *Jovian* 104-108. Bekanntlich wurde Augustinus dadurch länger als geplant in Rom aufgehalten (vgl. Brown, *Augustinus* 110-113).

<sup>25</sup> Vgl. Blockley, *Dynasty*; Brown, *Aspects* 161-166.

Im folgenden sei auf dem Hintergrund dieser Entwicklung ein Einzelfall nachskizziert, der auch für Julian von Bedeutung werden sollte.

### Paulinus von Nola als senatorischer Kirchenpatron in Kampanien

Ein weiterer Senator (neben Anicius Auchenius Bassus) auf einem Regierungsposten in Kampanien um die Zeit der Geburt Julians von Aeclanum war Meropius Pontius Paulinus.<sup>26</sup> Er entstammte einer der vornehmsten Familien von Burdigala (Bordeaux) mit Ländereien in Aquitanien und Kampanien, vielleicht auch in Spanien.<sup>27</sup> Geboren um 355 oder etwas früher,<sup>28</sup> bekleidete Paulinus um 378 das kurlische Amt eines *consul suffectus*<sup>29</sup> und übernahm Anfang 381 das Amt eines *consularis Campaniae*.<sup>30</sup>

Wie Matthews überzeugend dargelegt hat, wird ein Mitglied der Senatorenklasse wie Paulinus eine solche Ämterfolge weniger als erste Phase einer politischen Karriere mit dem Ziel von Reichtum und Macht betrachtet haben denn als Manifestation seines zivilen Pflichtbewußtseins.<sup>31</sup> Er gehörte ja bereits zur obersten Gesellschaftsschicht, in der im übrigen ein Leben in Muße (*otium*) als Ideal galt, seitdem politisches Prestige leicht als Bedrohung des herrschenden Kaisers aufgefaßt werden konnte.<sup>32</sup> Die „Nutzung“ eines öffentlichen Amtes zur Wahrnehmung privater Interessen wurde dagegen kaum als Problem gesehen. Ein öffentliches Amt nahm seinen Inhaber von kaiserlicher Gesetzgebung aus, ermöglichte ihm durch Beziehungen zu anderen Amtsinhabern das Führen von Prozessen mit vergleichsweise geringem Risiko und behinderte bei alledem nicht die Tätigkeit privater Geschäfte.<sup>33</sup> Mag auch das Profitstreben unter den spätantiken Eliten nicht sehr stark ausgeprägt gewesen sein,<sup>34</sup> der Erhalt und womöglich Ausbau der Besitztümer des

<sup>26</sup> Zu den prosopographischen Quellen vgl. PLRE 1, 681-683 (Paulinus 21); außerdem Fabre, *Essai*; Paulin; Lienhard, *Monasticism*; Frend, *Paulinus*; Arnheim, *Senatorial Aristocracy*, 184-185; Matthews, *Aristocracies* 73, 77-78, 144, 149-155, 190, 250-251; Desmulliez, *Paulin*; Trout, *Dates*; Paulinus; Rebenich, *Hieronymus* 220-239; Jenal, *Italia* 98-110; Skeb, *Studien* 7-20; Paulinus 9-73; Mratschek, *Briefwechsel*; zum Herkunftsort Freyburger, *Burdigala*.

<sup>27</sup> Gegen letztere, von Lienhard (*Monasticism* 25) erwogene Möglichkeit argumentiert Skeb (*Studien* 16, Anm. 113; *Literatur*) auf der Basis von Gayrauds (*Inscription*) Untersuchung eines Ortsnamens. Green (*Works* 642-643) läßt die Frage offen, m. E. aus gutem Grund; denn mag es auch zutreffen, daß Ebromagus nicht in Spanien liegt, schließt dies doch nicht aus, daß die Pontii Güter auf der iberischen Halbinsel besaßen. Paulins Heirat einer spanischen Erbin spricht eher für ein bereits vorliegendes Interesse als dagegen; s. auch Rebenich, *Hieronymus* 221-222; Mratschek, *Briefwechsel* 190-241, bes. 207 (zu Ebromagus und die Verbindungen zur Iberischen Halbinsel).

<sup>28</sup> Nach Booth (*Date*) bis zu sieben Jahren früher; vgl. jedoch Skeb, *Studien* 14-16.

<sup>29</sup> Vgl. dazu Auson. *epp.* 18,3-6; 21,56; 24,56-58 (217, 223, 228-229 Green). Green (*Works* 640) zweifelt nicht an der Verlässlichkeit dieser Mitteilungen Ausonius', im Gegensatz zu Fabre, *Paulin* 22-24; zum *consulatus suffectus* vgl. Chastagnol, *Observations* 231-237; Arnheim, *Senatorial Aristocracy*, 13-14; sowie Matthews, *Aristocracies* 13, Anm. 4, der glaubt, Chastagnol habe die Bedeutung, die das Amt für Mitglieder der Senatorenklasse weiterhin innehielt, unterschätzt.

<sup>30</sup> Vgl. Paulin. *Nol. carm.* 13,7-9 (CSEL 30, 44); 21,374-378 (CSEL 30, 170); sowie die Diskussion bei Skeb, *Studien* 17; neuerdings auch Trout, *Paulinus* 47-49, 279-287.

<sup>31</sup> Zum senatorischen *cursus* vgl. Matthews, *Aristocracies* 13-16; Heather, *Senators* 191-197.

<sup>32</sup> Zu den daraus resultierenden Problemen, vor allem unter Valentinian I., s. Alföldi, *Conflict*; Matthews, *Aristocracies* 40-41, 56-61; etwas allgemeiner Heather, *Senators* 188-191, 197-204.

<sup>33</sup> Vgl. Matthews, *Aristocracies* 9-13.

<sup>34</sup> Vgl. Whittaker-Garnsey, *Rural Life*, 305.

eigenen illustren Geschlechts wurde von tüchtigen Vertretern senatorischer Familien als mehr oder weniger gleichrangig mit dem öffentlichen Interesse behandelt. Auch Paulins „Ämtertour ließ sich in erfreulichem Maße mit der Wahrnehmung privater Interessen kombinieren; denn es war in Kampanien, bei Fundi, wo seine Familie Güter besaß“.<sup>35</sup>

Als Privatinteresse zählte auch die Förderung von Verwandten und Freunden. Paulinus etwa wird die Karriere seines Lehrers Ausonius kaum geschadet haben.<sup>36</sup> Ausonius war um das Jahr 367 von Kaiser Valentinian I. als Erzieher von dessen Sohn Gratian nach Trier berufen worden.<sup>37</sup> Anders als Paulinus verfolgte Ausonius eine Karriere. Vergleichsweise bescheidenen, stadt- und kleinbürgerlichen Verhältnissen entstammend,<sup>38</sup> brachte er es durch seine Kontakte bei Hof zu einer Präfektur Galliens und zum Konsulat.<sup>39</sup> Doch Beziehungen konnten sich auch negativ auswirken. Nach dem Tod Gratians 383 zogen sich Ausonius wie Paulinus aus der Politik und auf ihre aquitanischen Landsitze zurück.<sup>40</sup>

Um 380 ebenfalls noch zu den privaten Interessen zu rechnen ist etwas, was Paulinus von der Mehrheit seiner Zeitgenossen im allgemeinen und sowohl von einem Senator wie Symmachus als auch von einem Aufsteiger wie Ausonius im besonderen unterscheidet, nämlich seine Bekehrung zu einer radikalen Form des Christentums. Als Symmachus in den späten 70er Jahren Benevent besuchte, bemerkte er befriedigt, daß die Mehrheit der dortigen Bürger der traditionellen Religion anhing.<sup>41</sup> Der Größe des in Aeclanum freigelegten Kirchenbezirks nach zu urteilen, handelte es sich bei der christlichen Bevölkerung auch dort eher um eine Minderheit. Julians Vater Memor gehört zur ersten, schriftlich bezeugten Generation von Bischöfen in Samnium.<sup>42</sup> Nach Brown kam es erst Ende des 4., Anfang des 5. Jahrhunderts zu einer tiefergehenden Christianisierung der römischen Aristokratie.<sup>43</sup> Dabei kam es zu Meinungsverschiedenheiten darüber, wie „radikal“ dieses neu gewonnene Christentum gelebt werden müsse. Dies führte zu ernsthaften Konflikten. Sowohl der Priszillianismus,<sup>44</sup> als auch der Origenismus- und eine Generation später der Pelagianismusstreit, in den dann auch Julian verwickelt

<sup>35</sup> Matthews, *Aristocracies* 73. Standes-, Familien- und Patronatsobligationen erscheinen mir in diesem Zusammenhang angemessenere Konzepte als Clarks (Controversy 11-42) 'elite networks'.

<sup>36</sup> Möglicherweise implizierte Ausonius dies in Äußerungen zur Karriere Paulins. Vgl. Auson. *ep.* 21,56 (223 Green): *meum patriaeque decus columenque senati*; *ep.* 24,56-58 (228-229 Green): *Paulinum Ausoniumque, uiros quos sacra Quirini | purpura et auratus trabeae uelauit amictus, | non decet insidiis peregrinae cedere diuae*.

<sup>37</sup> Zu Ausonius vgl. Matthews, *Aristocracies* 51-87; Green, *Works*; zu seinem Verhältnis mit Paulinus Matthews, *Aristocracies* 150-153; Skeb, *Studien* 16-17.

<sup>38</sup> Sein Vater war Arzt (vgl. Matthews, *Aristocracies* 81-82).

<sup>39</sup> Vgl. Matthews, *Aristocracies* 69-70. 72. 77. 98.

<sup>40</sup> Zum möglichen Zusammenhang des Endes Gratians und der politischen Karrieren Ausonius' und Paulins s. schon Fabre, *Paulin* 26-27; vgl. auch Skeb, *Studien* 17, Anm. 128.

<sup>41</sup> Vgl. Symm. *ep.* 1,3: *deos magna pars ueneratur*. Matthews, *Aristocracies* 24, Anm. 2.

<sup>42</sup> Wenn man Lanzoni (Diocesi 1, 264) folgen und Memor tentativ als ersten schriftlich bezeugten Bischof Aeclanums gelten lassen will. Wie jedoch die oben erwähnten Inschriften bezeugen, gab es schon zwei bis drei Generationen vor Julians Eltern Christen in Aeclanum.

<sup>43</sup> Brown, *Aspects*; Pelagius; Patrons; vgl. auch Clark, *Controversy*, bes. 194-250.

<sup>44</sup> Vgl. Chadwick, *Priscillian*; Stancliffe, *Saint Martin*, bes. 278ff.; Van Dam, *Leadership* 88-114; Rebenich, *Hieronymus* 211-219; Burrus, *Making*; Quellen: Schepss, *Priscilliani quae supersunt*; Morin, *Études* 255-280 (*de trinitate*); Halm, *Sulpicii Severi Libri (chronicon)*; Fontaine, *Sulpicii Severus (uita Martini)*; Schwarte, *Priscillian*; Vives, *Concilios*.

werden sollte, waren solche Konflikte. Die Bekehrung des Paulinus und seine Bekanntschaft mit Julian sind auch auf dem Hintergrund jener Entwicklungen in den vier Jahrzehnten um die Wende vom 4. zum 5. Jahrhundert herum zu sehen.

„Der Priszillianismus tritt mit dem Jahr 380 in unseren Gesichtskreis.“<sup>45</sup> In diesem Jahr wurden auf einer Synode in Saragossa eine Reihe asketischer Lehren und Praktiken verdammt, die später Priszillian, einem adeligen Laien aus Cordoba und späteren Bischof von Avila zugewiesen wurden.<sup>46</sup> Nach ihnen bestand das wahre Christentum darin, der Welt zu entsagen, Hab und Gut zu verkaufen, in Armut zu leben, zu fasten und die Heilige Schrift zu studieren.<sup>47</sup> Aus Spanien verbannt, wichen Priszillian und seine Anhänger nach Südgallien, genauer, nach Aquitanien aus. 384 oder 385 wurden sie jedoch auch von einer Synode in Bordeaux als Häretiker verurteilt. Daraufhin appellierte Priszillian an den Kaiser, Magnus Maximus. Als ihm jedoch in Trier der Prozeß gemacht wurde, lautete die Anklage auf schwarze Magie (*maleficium*).<sup>48</sup> Er wurde schuldig gesprochen und hingerichtet, freilich nicht ohne Widerspruch seitens sympathisierender Kirchenführer. Martin von Tours versuchte vergeblich, die Hinrichtung zu verhindern, Ambrosius von Mailand und Siricius von Rom verurteilten sie.<sup>49</sup> Der Priszillianismus überlebte zunächst, vor allem in Spanien, und begann erst nach der Jahrhundertwende allmählich als Häresie begriffen zu werden, dann bereits im Zusammenhang mit dem Origenismus und später mit dem Pelagianismus.<sup>50</sup>

Auch im Gefolge einiger (wirklicher oder vermeintlicher) Lehren des Origenes wurde im 4. Jahrhundert eine radikale asketische Lebensform propagiert. Wie der Priszillianismus geriet aber auch dieser „Origenismus“ unter Häresieverdacht, zuerst um 375 seitens Epiphanius' von Salamis, dann ab 395 seitens Hieronymus',<sup>51</sup> der vor allem gegen seinen Jugendfreund Rufinus von Aquileia und dessen Kreis eine heftige Kontroverse austrug.<sup>52</sup> Nicht daß Hieronymus ein Gegner der asketischen Lebensform gewesen wäre, im Gegenteil. Anfang der 80er Jahre tat er sich als ausdrücklicher Verfechter derselben hervor.<sup>53</sup> Er sympathisierte zu dieser Zeit auch mit später als origenistisch verurteilten Lehren. Mitte der 90er Jahre jedoch begann er, gegen Rufinus zu polemisieren. Im Jahre 400 wurden auf einer Synode zu Alexandria die Irrtümer des Origenismus verurteilt. Später sollte Hieronymus den Pelagianismus als Sproß des Origenismus bezeichnen.<sup>54</sup>

Als Paulinus im Januar 381 sein Konsularamt in Kampanien antrat, tat er dies unter ganz bestimmten Vorzeichen. Wie Bassus Patron der Orte wurde, in denen

<sup>45</sup> Rebenich, Hieronymus 212.

<sup>46</sup> Vgl. Chadwick, Priscillian 57-110.

<sup>47</sup> Vgl. Schatz, Studien, bes. 119ff., der Verbindungslinien zum östlichen Mönchtum zieht, was auch Anknüpfungspunkte mit dem Origenismus nahelegt (vgl. Chadwick, Priscillian 9).

<sup>48</sup> Vgl. dazu Chadwick, Priscillian 1-56. 111-152; weitere Literatur bei Rebenich, Hieronymus 212, Anm. 15; zur Signifikanz von Anklagen wegen Magie s. auch Matthews, Aristocracies 149-152. 40-41. 56-61; Curran, Jovian 82-83. 92-93.

<sup>49</sup> Chadwick, Priscillian 138-148; Stancliffe, Saint Martin, 278-285.

<sup>50</sup> Vgl. Chadwick, Priscillian 170-208; Ferreiro, Priscillian.

<sup>51</sup> Vgl. Clark, Controversy 85-244 (zu den Argumenten der Ankläger und Verteidiger).

<sup>52</sup> Vgl. Kelly, Jerome 195-209; Lardet, Saint Jérôme, 1\*-75\*; Clark, Controversy, bes. 11-42.

<sup>53</sup> Vgl. Opelt, Hieronymus' Streitschriften, 28-63; Kelly, Jerome 179-194.

<sup>54</sup> Hier. ep. 133,3 (CSEL 56, 247); vgl. Hammond, Rufinus 426-427; außerdem Wermelinger, Rom 48-56; zur Unterscheidung in diesem Zusammenhang zwischen Rufinus von Aquileia und Rufinus dem Syrer ebd. 11-15; s. auch Dunphy, Rufinus; Bostock, Influence; Duval, Julien.



er öffentliche Bauten mitfinanziert hatte, so übernahm Paulinus das Patronat eines christlichen Heiligtums, das des heiligen Felix in Nola, dessen Fest auf den 14. Januar und somit in die Anfangsphase seiner Amtszeit fiel. Er ließ es bei dieser Gelegenheit renovieren, neue Gebäude errichten und gepflasterte Straßen anlegen.<sup>55</sup> Einen paganen Initiationsritus christianisierend, brachte er dem Heiligen seinen ersten Bart dar (*depositio barbae*).<sup>56</sup> Im Rückblick sah er dieses Ereignis als Ausgangspunkt seines christlichen Lebenswegs.<sup>57</sup> Als er nach Ablauf seiner Amtszeit auf dem Rückweg nach Gallien in Mailand Ambrosius besuchte,<sup>58</sup> um von ihm weiter auf diesem Weg unterwiesen zu werden,<sup>59</sup> war er in bestimmten Kreisen bereits berühmt.<sup>60</sup> In Vienne traf er kurze Zeit später Martin von Tours.<sup>61</sup> Irgendwann zwischen 384 und 389 ließ er sich nach katechetischer Unterweisung durch den Presbyter Amandus von Bischof Delphinus in Burdigala taufen.<sup>62</sup>

Um 385 hatte er in Spanien die reiche Therasia geheiratet<sup>63</sup> und mit ihr einige Jahre auf den Gütern beiderseits der Pyrenäen verbracht.<sup>64</sup> Doch verlor das Paar innerhalb kürzester Zeit den erstgeborenen Sohn und Paulinus nicht lange danach durch einen gewaltsamen und mysteriösen Tod seinen Bruder.<sup>65</sup> Beide Ereignisse wurden als Schlüsselerlebnisse für die asketische Radikalisierung der Bekehrung gedeutet.<sup>66</sup> Paulinus selbst erwähnt nur den Tod des Bruders und, in Verbindung damit, eine Gefahr für das eigene Leben.<sup>67</sup> Tatsache ist, daß er noch bis Mitte der

<sup>55</sup> Vgl. Paulin. Nol. *carm.* 21, 365f. (CSEL 30, 170); Matthews, *Aristocracies* 73-74. Gegen Fabre (Paulin 18, Anm. 3) betont Matthews, daß es gerade nicht Paulins Aufgabe als *consularis* war, ein christliches Heiligtum zu renovieren. Insofern er es tat, benutzte er vielmehr in typischer Weise sein Amt zur Wahrnehmung eines privaten Interesses. Paulinus gesteht dies sogar selbst ein, wenn er als Motiv für seine Spende persönliche Frömmigkeit angibt (*carm.* 21,367-378); vgl. auch Skeb, Studien 17; Trout, Paulinus 47-49; Mratschek, Briefwechsel 49-73.

<sup>56</sup> Vgl. Skeb, Studien 14-17; Paulin. Nol. *carm.* 21,374-378 (CSEL 30, 170). Wie im Fall des Epithalamiums ist freilich schon hier zu beachten, daß Paulinus diese Motive im Kontext seines poetischen Werks verwendet und nicht primär aus autobiographischen Motiven (vgl. dazu Costanza, *Aspetti autobiografici*; Trout, Paulinus 47.285-287).

<sup>57</sup> Paulin. Nol. *carm.* 21,373 (CSEL 30, 170); dagegen Mratschek, Briefwechsel 54-55.

<sup>58</sup> So Costanza, *Rapporti*; dagegen Mratschek, Briefwechsel ebd. sowie 506, Anm. 101.

<sup>59</sup> Paulin. Nol. *ep.* 3,4 (CSEL 29, 17) an Alypius.

<sup>60</sup> Alypius und Augustinus etwa, die im Herbst 384 nach Mailand kamen, kannten ihn beim Namen. Vgl. Paulin. Nol. *ep.* 3,4 (CSEL 29, 16); Skeb, Studien 18, Anm. 135.

<sup>61</sup> Paulin. Nol. *ep.* 18,9 (CSEL 29, 136); vgl. Sulp. Sev. *uit. Mart.* 19,3, wo die Begegnung erwähnt, aber kein Ort genannt wird; Matthews, *Aristocracies* 154-157, bes. 155; Jenal, *Italia* 1, 102-110; Skeb, Studien 18; Trout, Paulinus 60-63.239-243.

<sup>62</sup> Vgl. Lienhard, *Monasticism* 27; Fabre, Paulin 31; Matthews, *Aristocracies* 152.

<sup>63</sup> Vgl. Paulin. Nol. *carm.* 21, 398-403 (CSEL 30, 171); Ambros. *ep.* 27,2 (CSEL 82/1, 180f.); Fabre, Paulin 27; Skeb, Studien 18; zum folgenden auch Mratschek, Briefwechsel 190-241.

<sup>64</sup> Vgl. Paulin. Nol. *carm.* 21, 404-407 (CSEL 30, 171); Fabre, Paulin 28; Frend, Paulinus 3-4; Lienhard, *Monasticism* 27; Matthews, *Aristocracies* 78; Rebenich, Hieronymus 221-222.

<sup>65</sup> Vgl. Paulin. Nol. *carm.* 31, 600-610. 619-620 (CSEL 30, 328-329) zum Tod des Sohnes; *ep.* 4,3 (CSEL 29, 21); *carm.* 21,416-429 (CSEL 30, 171-172) zum Tod des Bruders; Fabre, Paulin 33-34; Lienhard, *Monasticism* 52-57; Skeb, Studien 18-19.

<sup>66</sup> Vgl. Fabre, Paulin 36; Rebenich, Hieronymus 222; dagegen Skeb, Studien 19.

<sup>67</sup> Paulin. Nol. *carm.* 21,416-420 (CSEL 30, 170); *ep.* 35 (CSEL 29, 312-313, bes. 312.13); *ep.* 36,2 (CSEL 29, 314.13); vgl. Fabre, *Essai* 65. Nixon (Pacatus 36. 78, Anm. 86) identifiziert Ausonius und Paulinus als zwei der von Pacatus erwähnten Leidtragenden der Maßnahmen Maximus' gegen Protégés des Vorgängerregimes, *Paneg. Lat.* 12,25,2: *uidimus redactas in numerum dignitates et exutos trabeis consulares...* Ähnlich schon Fabre, Paulin 26-27; Helm, Paulinus 2334; Frend, *Worlds* 106; dagegen Lienhard, *Monasticism* 26 (Paulinus sei diesen Maßnahmen entkommen).

80er Jahre allem Anschein nach ganz auf Ehe, Nachwuchs und Vermehrung seiner irdischen Güter ausgerichtet war, während er im Laufe des Jahres 393 begann, letztere zu liquidieren,<sup>68</sup> offensichtlich mit der Absicht, eine kirchliche Laufbahn einzuschlagen.<sup>69</sup> Weihnachten 393 oder (wahrscheinlicher) 394 wurde er in Barcelona zum Presbyter akklamiert.<sup>70</sup> Falls er, was wahrscheinlich ist, auch geweiht wurde,<sup>71</sup> ließ er sich (wie Hieronymus in Antiochien<sup>72</sup>) von seiner Residenzpflicht entbinden. 395 zog er sich mit Therasia als Aszet nach Nola zurück.

### Kontext, Brisanz und langfristige Wirkung der Bekehrung Paulins

Paulins Entschluß, seinen Besitz und den seiner Frau zu veräußern und mit ihr ein aszetisches Leben zu führen, stieß auf heftige Kritik. Schon mehrere Jahre vor der Übersiedlung des Paares nach Nola, die er wahrscheinlich nicht mehr erlebte, hatte Ausonius, beunruhigt über das Ausbleiben der Briefe seines Freundes, Bedenken hinsichtlich der Richtung angemeldet, die der Lebensweg des Paulinus zu nehmen begann.<sup>73</sup> Selbst Christ<sup>74</sup> und einst Berater eines christlichen Kaisers, war er dennoch immer auf Ausgleich und Toleranz unter den verschiedenen religiösen Gruppen des Reiches bedacht gewesen.<sup>75</sup> Seiner Ansicht nach ließ sich dies am besten auf der Grundlage der universal anerkannten klassisch-paganen Bildung verwirklichen, wie etwa er selbst und Paulinus sie auf höchstem Niveau in ihrer Dichtung zum Leben erweckten.<sup>76</sup> Religiöse Ausschließlichkeit konnte nur schaden. Die al-

<sup>68</sup> So Lienhard, *Monasticism* 28-29; Rebenich, Hieronymus 222, Anm. 92; dagegen Matthews, *Aristocracies* 153: 'It would never have been easy to liquidate at one stroke extensive landed estates – and some years later, Paulinus still had considerable property in his possession' (Hier. *ep.* 53, 11; s. Rebenich, Hieronymus 229). Die Pontii blieben eine der führenden Familien Burdigalas und besaßen auch noch im 6. und 7. Jahrhundert substanzielle Güter (s. Maillé, *Recherches* 74-75, 85); Skeb, *Studien* 20, Anm. 157: Nach Paulin. *Nol. ep.* 24, 1 (CSEL 29, 201-202) waren im Frühjahr 400 alle Güter verkauft. Nach Paulin. *Nol. ep.* 32, 17 (CSEL 29, 291) standen aber noch 404 genügend Mittel zur Verfügung, um in Fundi den Neubau einer Basilika in die Wege zu leiten; s. dazu auch Trout, *Renunciatio* 318-363; Mratschek, *Briefwechsel* 59.90-91.229-230.

<sup>69</sup> Paulin. *Nol. ep.* 1, 10 (CSEL 29, 8-9); vgl. *ep.* 3, 4 (CSEL 29, 16-17); Lienhard, *Monasticism* 28; Matthews, *Aristocracies* 153; Skeb, *Studien* 19; zu den allgemeinen gesetzlichen Regelungen zum Besitzstand von Klerikern vgl. Noethlichs, *Einflußnahme*.

<sup>70</sup> Für 393 ist Desmulliez, Paulin 39-40, für 394 Lienhard, *Monasticism* 166-168; Trout, *Dates*; vgl. auch die Diskussionen bei Skeb, *Studien* 10-12; Mratschek, *Briefwechsel* 59.

<sup>71</sup> Dagegen Matthews, *Aristocracies* 153; s. Trout, *Dates* 255, Anm. 75. Die Anrede *presbyter* impliziert nicht notwendigerweise das Kirchenamt; vgl. Mratschek, *Briefwechsel* 59, Anm. 55.

<sup>72</sup> Unter Berufung auf seinen Aszetischenstand (vgl. Kelly, Jerome 58).

<sup>73</sup> Vgl. Auson. *ep.* 21-24 (222-231 Green); 21, 1-2 (222 Green); 24, 59-60 (229 Green); Green, *Works* 647-649; Rebenich, Hieronymus 222; Skeb, *Studien* 76-83; zur Bedeutung des Ausbleibens von Briefen in solchen Fällen Matthews, *Aristocracies* 7-12.152-153.

<sup>74</sup> Vgl. Matthews, *Aristocracies* 150-151; Skeb, *Studien* 23-60. Skebs Verdikt (*Studien* 27-28), vor allem in Auseinandersetzung mit der neueren Forschung, erscheint mir zu negativ hinsichtlich der Authentizität von Ausonius' Christlichkeit; Green, *Works* xxvii-xxviii: 'Few doubt the sincerity of his faith.' Nur lasse sich dieser nicht in dogmengeschichtliche Schemata pressen, da er in der Sprache der Poesie zum Ausdruck gebracht werde.

<sup>75</sup> Vgl. Sivan, Ausonius 119-141; Skeb, *Studien* 25-26; zur politischen Dimension der Religion des Ausonius vgl. auch Charlet, *Théologie*; McLynn, Ambrose 82-86.

<sup>76</sup> Die Zeit in Gallien nach Aufgabe der Ämter i. J. 383 etwa hatte sehr stark unter eben diesem Vorzeichen gestanden. Paulinus hatte damals Suetons *de regibus* versifiziert; vgl. dazu Auson. *ep.* 17 (215-216 Green); Paulin. *Nol. carm.* 3 (CSEL 30, 2-3); Skeb, *Studien* 21-23.

te Bildung war im Ganzen ernstzunehmen. Im Zuge seines Bekehrungsprozesses scheint Paulinus Ausonius' Ruf zur Rückkehr zu den Musen jedoch als Aufforderung zu paganer Idolatrie verstanden zu haben.<sup>77</sup> Nicht daß er die Dichtkunst in ihrer sprachlichen Form abgelehnt hätte, aber er wollte diese Form nunmehr ausschließlich mit christlichen Inhalten gefüllt wissen.<sup>78</sup> Sein Epithalamium (*carm.* 25) zur Hochzeit von Julian und Titia sollte ein lebendiges Zeugnis dieser Haltung werden. Daß es das einzige antike Epithalamium bleiben würde, das ausschließlich christlichen Inhalts ist, zeigt, auf welch schmaler kultureller Basis er stand.<sup>79</sup>

Nicht nur Ausonius hielt ein radikal-asketisches Christentum von der Art, wie Paulinus es allem Anschein nach für sich gewählt hatte, für abwegig.<sup>80</sup> Die Ablehnung seitens der senatorischen Standesgenossen in Rom<sup>81</sup> – nicht alle unter ihnen waren Heiden –,<sup>82</sup> vor allem aber auch der römischen Kirche war um ein vielfaches stärker.<sup>83</sup> Der Klerus verhielt sich feindselig<sup>84</sup> und Bischof Siricius lehnte es ab, ihn zu empfangen.<sup>85</sup> Er wollte es offenbar vermeiden, sich mit dem von Paulinus repräsentierten Aszeten- und Mönchtum zu assoziieren.<sup>86</sup> Allerdings war Paulinus nicht völlig isoliert. In Mailand war seit Januar 395 Nummius Aemilianus Dexter Präfekt Italiens, der Sohn des Bischofs Pacianus von Barcelona, von dessen Nachfolger Lampius Paulinus die Weihe zum Presbyter empfangen hatte.<sup>87</sup> In

<sup>77</sup> Zu Auson. *ep.* 21,73f. (224 Green) und Paulin. *Nol. carm.* 10,19-22 (CSEL 30, 25) in diesem Zusammenhang vgl. Skeb, Studien 77-81; zum folgenden auch Herzog, Probleme.

<sup>78</sup> Zu Paulins Unterscheidung zwischen Form und Inhalt in dieser Weise s. Skeb, Studien 78.

<sup>79</sup> Trotz seiner sprachlichen Exzellenz nahmen es selbst christliche Dichter nach ihm nicht als Vorbild an, sondern griffen stattdessen auf zeitgenössische Modelle paganen Inhalts, insbesondere Claudians *Epithalamium de nuptiis Honorii Augusti* zurück (vgl. Frings, Epithalamium 12-22).

<sup>80</sup> Er soll Paulins *conversio* am Ende als *perversio* bezeichnet haben (Lienhard, Monasticism 37). Die Korrespondenz zwischen ihm und Paulinus bleibt jedoch bis zum Schluß höflich, wenn auch der Eindruck entsteht, daß nur noch literarische Formeln ausgetauscht werden; vgl. etwa Auson. *ep.* 23,30-42 (226 Green) und Paulin. *Nol. carm.* 10,127-128 (CSEL 30, 30) die Aufforderung herbeizueilen (s. dazu auch Skeb, Studien 83-84). Die Freundschaft stand in der Tat grundsätzlich in Frage, weil die Einmütigkeit in grundsätzlichen weltanschaulichen Fragen nicht mehr gewährleistet war (vgl. dazu Lienhard, Friendship; Fürst, Streit, bes. 181. 235, Anm. 855; ebd. 226-227 auch zu einer Krise in der Beziehung zwischen Symmachus und Ausonius).

<sup>81</sup> Vgl. Ambros. *ep.* 27,3 (CSEL 82/1, 181); Mratschek, Briefwechsel 97-100.

<sup>82</sup> Zur paganen Polemik gegen das frühe Mönchtum im Westen, etwa bei Rutilius Namatianus, vgl. Gougoud, Critiques, bes. 152-163; De Labriolle, Rutilius; Rebenich, Hieronymus 224, Anm. 112; Jenal, Italia 1, 431-445; zur Ablehnung radikaler Aszese unter senatorischen Christen Brown, Aspects 169-173; ebd. auch allgemein zur Christianisierung der römischen Oberschicht und der damit einhergehenden Romanisierung des Christentums; s. dazu auch Fontaine, Aristocratie; Werte (mit Blick auf die Situation in Gallien); Tauer, Neue Orientierungen, 338-353 (Literatur).

<sup>83</sup> Vgl. Skeb, Studien 20; Rebenich, Hieronymus 224-225.

<sup>84</sup> Paulin. *Nol. ep.* 5,13 (CSEL 29, 33).

<sup>85</sup> Paulin. *Nol. ep.* 5,14 (CSEL 29, 33-34).

<sup>86</sup> Von ihm erhalten ist ein Dekret, das die Ordination von „Wandermönchen“ untersagt, Siric. *ep.* 6,2,4 (PL 13, 1165f.). Vgl. in diesem Zusammenhang auch den durch den rhetorisch rabiaten Radikalaszetismus des Hieronymus verursachten Skandal 13 Jahre zuvor (vgl. Rebenich, Hieronymus 224; Kelly, Jerome 104-115). Interessanterweise baute Paulinus zunächst gute Beziehungen zu Hieronymus auf (ca. 394; vgl. Kelly, Jerome 192-194; Rebenich, Hieronymus 223), brach sie dann aber um 400 offenbar wieder ab (s. unten). Ein weiterer Grund, warum Paulins Bekehrung zu einer asketischen Lebensform als verdächtig angesehen worden sein könnte, sind mögliche Kontakte seinerseits zur priszillianistischen Bewegung (vgl. dazu Lienhard, Monasticism 52f.; Rebenich, Hieronymus 211f.; zu Paulins spanischen Verbindungen s. auch Stroheker, Senatoren 64ff.).

<sup>87</sup> Hieronymus widmete ihm *de uiris illustribus*; vgl. Matthews, Aristocracies 153; Rebenich, Hieronymus 223; Mratschek, Briefwechsel 233-234; zu den Quellen PLRE 1, 151.

Rom lebte Pammachius, ein asketischer Aristokrat, „dem Paulinus – wie Hieronymus – anlässlich des Todes seiner Frau Paulina eine *consolatio* widmete.“<sup>88</sup> Um 400 würde ihn seine Verwandte Melania die Ältere auf ihrer Rückreise von Jerusalem in Nola besuchen.<sup>89</sup> Auch zwei Besuche Nicetas' von Remesiana in Nola (400 und 403) sind belegt.<sup>90</sup> Schließlich konnte er in Kampanien auch an seine alte Rolle als Patron anknüpfen, kirchliche Bauprojekte initiieren und weiterführen<sup>91</sup> und neue Kontakte zu theologischen Lehrern wie Augustinus und Hieronymus aufbauen und pflegen.<sup>92</sup> Augustins *Confessiones* etwa verdanken sich in hohem Maße einer Anregung Paulins.<sup>93</sup>

Die unerwarteten Folgen der Erfüllung dieses frommen Wunsches – die *Confessiones* fanden 397 oder kurz danach ihren Weg in die Öffentlichkeit<sup>94</sup> – öffnen den Blick auf eine weitere Dimension des in der Bekehrung Paulins versteckten Konfliktpotentials. Nach Courcelle „könnte Paulinus der *frater* gewesen sein, der Pelagius in Rom Augustins Formel *da quod iubes et iube quod uis* übermittelte, eine Formel, die [bekanntlich] wütende Reaktionen bei Pelagius auslöste.“<sup>95</sup> Die *Confessiones* stehen somit gewissermaßen im Vorfeld der pelagianischen Kontroverse. Pelagius war Anfang der 80er Jahre aus Britannien nach Rom gekommen und hatte sich als geistlicher Lehrer unter der christlichen Aristokratie der Stadt einen enormen Ruf erworben.<sup>96</sup> Er gehörte zu den Theologen, die sich im Zuge der Christianisierung der Aristokratie um eine Synthese von „römischem Klassizismus, Asketismus und Paulinismus“<sup>97</sup> bemühten. Paulinus ist als Dichter zu dieser Bewegung zu rechnen.<sup>98</sup> Ein profilierter Vertreter des Aszetismus war Hieronymus, dessen Aggressivität freilich zu Konflikten führte, denen sich auf Dauer auch Paulinus nicht entziehen konnte.<sup>99</sup> Paulinismus schließlich manifestierte sich

<sup>88</sup> Vgl. Kelly, Jerome, bes. 215; Rebenich, Hieronymus 225; Clark, Controversy 34-35.

<sup>89</sup> Vgl. Schwartz, Palladiana; Brown, Patrons 210; Lienhard, Monasticism 164-165; Moine, Melaniana, bes. 25-27; Rebenich, Hieronymus 225. 238; Clark, Controversy 24-25; zu den beiden Melanies PLRE 1, 592-593; Clark in: Fitzgerald, Augustine 552-553.

<sup>90</sup> Paulin. Nol. ep. 29,14 (CSEL 29, 261) an Sulpicius Severus; *carm.* 27,151. 190-193 (CSEL 30, 268. 270); zu Nicetas vgl. Brennecke, Nicetas.

<sup>91</sup> Vgl. Goldschmidt, Churches; Leanza, Paulinus 129-130; Mratschek, Briefwechsel 250-265.

<sup>92</sup> Vgl. Kelly, Jerome 192-194; Rebenich, Hieronymus 223.225-226; Piscitelli Carpio, Paulino di Nola; sowie weiterhin Courcelle, Paulin; Lacunes; Histoire 559-607; Nautin, Études 3.

<sup>93</sup> Vgl. Courcelle, Confessions 559-607; Brown, Augustinus 137-140; Feldmann, Alypius 245.

<sup>94</sup> Zur Datierungsfrage vgl. Feldmann, Confessions 1184-1185.

<sup>95</sup> Courcelle, Confessions 580; vgl. Aug. *dono perseu.* 20,53 (PL 45, 1026); zur fraglichen Stelle Aug. *conf.* 10,29,31 (CChr. SL 27, 172) u. a. (Courcelle, Confessions 580-581, Anm. 3); s. auch Courcelle, Recherches 245-247; Wermelinger, Rom 36. Nach Solignac (De Natura, 181-182; vgl. Löhr, Pelagius 291, Anm. 140) war der *frater* Evodius von Uzalis, der um 404/405 nach Italien gekommen war, um am Hof in Ravenna über die Donatistenfrage zu verhandeln (vgl. unten S. 269).

<sup>96</sup> Zur Herkunft Pelagius' vgl. Zimmer, Pelagius 18-21; Bury, Origin; Hanson, Patrick 35-38; Williams, Christianity 200-203; zum frühen Pelagius Souter, Expositions 1, 1-5; De Plinval, Pélagie 47-71; Ferguson, Pelagius 39-45; Nuvolone-Solignac, Pélagie/Pélagianisme 2897-2898. 2925; Rees, Pelagius xii-xiv; De Bruyn, Commentary 10-11.

<sup>97</sup> Tauer, Neue Orientierungen 338.

<sup>98</sup> Dazu allgemein Tauer, Neue Orientierungen 339, bes. Anm. 85 (Literatur); Skeb, Studien; vgl. damit auch Paulins Ablehnung der von Ausonius vorgeschlagenen klassischen Selbstdefinition des Dichters als Musenjünger (s. oben am Beginn dieses Abschnitts).

<sup>99</sup> Vgl. Tauer, Neue Orientierungen 340-341; oben Anm. 86. Offenbar hat Paulinus die Spuren seiner Korrespondenz mit Hieronymus aus seinem literarischen Nachlaß getilgt; zu den möglichen Gründen (Originismuskontroverse, Hieronymus' Streit mit Vigilantius, Rufinus und Melania der

im Studium des paulinischen Korpus und in der Verehrung des Apostels. Die Pauluskommentare etwa des Pelagius und des Ambrosiaster, aber auch Augustins und Hieronymus' sind in diesem Kontext zu situieren.<sup>100</sup> Bei Paulinus äußerte sich die Paulusverehrung in einer jährlichen Wallfahrt nach Rom zum Festtag des Heiligen am 29. Juni.<sup>101</sup> Doch interessierte auch er sich für Exegese. In *ep.* 85 vom Jahr 399 berichtet Hieronymus, daß Paulinus sich an ihn mit der Bitte wandte, ihm bei der Auslegung von Röm 9,16-18 und 1 Kor 7,14 behilflich zu sein.<sup>102</sup> Paulins Fragen erinnern frappant an Probleme, wie sie auch 15 Jahre später im Zuge der pelagianischen Kontroverse wieder diskutiert werden sollten, etwa: Stellt nicht die Vorstellung von der Verhärtung des Herzens Pharaos durch Gott (Ex 9,16; Röm 9,16-18) das Konzept der menschlichen Willensfreiheit in Frage? und: Warum nannte Paulus (1 Kor 7,14) die Kinder getaufter Eltern heilig, da doch Gottes Gnade je einzeln empfangen und bewahrt werden muß (nämlich durch Taufe und Eucharistie)?<sup>103</sup> Vor allem die zweite Frage wird auch in der Kontroverse zwischen Augustinus und Julian eine wichtige Rolle spielen.<sup>104</sup>

Angesichts dieser Zusammenhänge wird von Paulins Epithalamium zur Hochzeit von Julian und Titia mehr als nur ein unbedeutender historischer Ertrag zu erwarten sein.<sup>105</sup> Es ist ein wichtiger Zeuge für Julians Kontakte während der Abfassungszeit, zum einen mit dem Verfasser und den im Gedicht genannten Personen, zum andern mit ihnen nahestehenden Persönlichkeiten. Paulinus war gegen Ende des 4. Jahrhunderts möglicherweise Augustins einziger Kontakt in Italien.<sup>106</sup> Daß er Pelagius mit Augustins Werk vertraut gemacht haben könnte, wurde bereits erwähnt.<sup>107</sup> Da Julian in späteren Jahren ebenfalls eine gewisse Augustinkenntnis an den Tag legt, liegt es nahe, daß Entsprechendes auch für ihn gilt.<sup>108</sup>

---

Älteren) s. Kelly, Jerome 195-258; Rebenich, Hieronymus 229-239; Evans, Pelagius 6-25; Clark, Origenism; Controversy, bes. 11-42. 198-207.

<sup>100</sup> Vgl. Tauer, Neue Orientierungen 344-353; ebenso den Überblick bei Geerlings, Hiob und Paulus, etwa 57: „Das neue Paulusverständnis scheint abrupt und plötzlich gegen Ausgang des 4. Jahrhunderts da zu sein“ (etwa bei Ambrosiaster, dem Verfasser der sogenannten Budapester HS, Marius Victorinus, Hieronymus und Augustinus; n. b. zu letzterem die Anregung durch Simplicianus zu *ad Simplicianum* und die Langzeitfolgen dieser Korrespondenz); vgl. unten S. 201-203.

<sup>101</sup> Vgl. Paulin. Nol. *ep.* 20,2 (CSEL 29, 144.28-145.2) an Delphinus; Leanza, Paulinus 129.

<sup>102</sup> Vgl. damit Simplicians Anfrage bei Augustinus zu Röm 7 und 9 (Lössl, Intellectus 79); zum Kontext dieser Episode s. auch Clark, Controversy 34-35.

<sup>103</sup> Vgl. Kelly, Jerome 240-242; zum *liber de induratione cordis Pharaonis* s. auch Nuvolone-Solignac, Pélage/Pélagianisme 2919-2920; zu den theologischen Zusammenhängen im Hinblick auf die pelagianische Kontroverse vgl. Lössl, Intellectus, bes. 76-78. 279-280.

<sup>104</sup> Vgl. etwa Aug. c. *Iul.* 6,1-63 (PL 44, 821-862); dazu Lössl, Intellectus 369-373.

<sup>105</sup> Gegen Bruckner, Julian 2.

<sup>106</sup> Vgl. Brown, Patrons 217.

<sup>107</sup> Paulins Kontakte zu Pelagius werden für die ersten Jahre des 5. Jahrhunderts von Augustinus bezeugt. Sie dauerten bis über die Mitte des zweiten Jahrzehnts hinaus an. Augustinus warnte ihn noch 417 davor, die Helfer des Pelagius zu unterstützen. Urbanus berichtet, daß er gegen Ende seines Lebens Pelagianern in seiner Kirche die Kommunion nicht verweigerte; s. Brown, Patrons 212; Aug. *grat. pecc. orig.* 1,35,38 (CSEL 42, 154); *ep.* 186,1,1; 8 (CSEL 57, 45. 58); Uran. *obit.* (PL 53, 859); Trout, Paulinus 227-233.254-258; Mratschek, Briefwechsel 362-363.

<sup>108</sup> Zur Vertrautheit Julians mit Werken Augustins s. Bruckner, Julian 85-86, Anm. 3 (Belege); Brown, Patrons 212, Anm. 1; Wermelinger, Rom 227. In c. *Secundinum* 11 weist Augustinus Secundinus darauf hin, daß er *de libero arbitrio* bei Paulinus einsehen könne. Julian selbst wird später aus Augustins Frühwerk zitieren können; vgl. etwa *Flor.* = Aug. c. *Iul. imp.* 1,44 (CSEL 85/1, 31) das Zitat aus Augustinus, *de duabus animabus* 15.

Spekulationen darüber, ob Julian je zur Ausbildung in Rom war und dort Kontakt zu Pelagius gehabt haben oder von ihm unterrichtet worden sein könnte, sind daher sekundär.<sup>109</sup> Julian könnte über Paulinus Kontakt zu Pelagius gehabt haben. Beide benutzten Paulins Bibliothek, ironischerweise nicht zuletzt zum Studium von Augustins antimanichäischem Frühwerk. Pelagius' und besonders Julians spätere Abneigung gegen den Manichäismus, die sich gegen den späten Augustinus richten wird, hat möglicherweise hier ihren Ursprung.<sup>110</sup> Umgekehrt war Augustinus für Informationen über theologische Entwicklungen in Italien, wie gesagt, in einem hohem Maß auf Paulinus angewiesen. Es wäre, wie Brown schließt, nicht verwunderlich, wenn er über Pelagius und andere Theologen, die er später mit ihm assoziieren würde, „um diese Zeit nur Gutes hörte“.<sup>111</sup>

#### PAULINS EPITHALAMIUM FÜR JULIAN UND TITIA (*CARMEN* 25)

##### Zur Frage der Datierung

Die Ursprünge der Beziehungen zwischen Paulinus und Julians Familie liegen im Dunkeln.<sup>112</sup> Das Epithalamium bietet lediglich eine Momentaufnahme der gerade bestehenden Beziehungen. Der Besuch des Aszeten und ehemaligen Senators und Großgrundbesitzers aus dem kampanischen Tiefland bei den Bischofsfamilien in den Städten im samnitischen Hochland erinnert, wenn er tatsächlich stattfand,<sup>113</sup> an Symmachus' oben erwähnten Besuch in Benevent.<sup>114</sup> Doch ist Paulinus enger mit seinen Gastgebern verbunden als Symmachus. Der Sohn seiner Verwandten Melania der Älteren, Publicola, ist ein *patronus ex origine* Benevents.<sup>115</sup> Aemilius, der Bischof der Stadt und wahrscheinlich Vater der Braut, der nach Auskunft des Epithalamiums die Ehe einsegnete, war einer der Bischöfe,<sup>116</sup> die auf Initiative Innozenz' I. und des Kaisers hin von einer römischen Synode nach Konstantinopel entsandt wurden, um gegen die Absetzung und Verbannung des Johannes Chrysostomus zu protestieren.<sup>117</sup> Angeregt worden war eine solche Mission von

<sup>109</sup> Gegen Thonnard, *Premières polémiques*, 11; vgl. Wermelinger, Rom 227-228.

<sup>110</sup> Offenbar schickte Augustinus vorzugsweise antimanichäische Werke an Paulinus mit einem Seitenblick auf dessen mögliche Konfrontation mit Manichäern in starken Gemeinden in Rom und Kampanien; vgl. Brown, *Patrons* 212; Mratschek, Briefwechsel 473-485.

<sup>111</sup> Vgl. Brown, *Patrons* 217-218. Das Epithalamium könnte unter anderem auch als Propagandamaßnahme für einen solchen Imagebildungsprozeß verstanden werden (s. dazu im folgenden).

<sup>112</sup> Ebenso übrigens wie die zwischen Augustinus und Memor; vgl. unten S. 85 zu Aug. *ep.* 101 von 408. Es ist möglich, daß Augustinus Memor durch Paulinus kannte und sich deswegen so um ihn und seinen Sohn bemühte. 408 nahm Augustinus auch die seit 397 unterbrochene Korrespondenz mit Paulinus wieder auf; vgl. Fabre, *Paulin* 239-240; Mratschek, Briefwechsel 480.520-522.

<sup>113</sup> Positiv in dieser Hinsicht Fabre, *Essai* 122-123; vgl. Studer, *Hochzeitsfeier* 76-77.

<sup>114</sup> Vgl. etwa Symm. *ep.* 1,3 und Paulin. *Nol. carm.* 25 das Lob auf die Gastgeber.

<sup>115</sup> *CIL* IX, 1591; vgl. Brown, *Patrons* 214.

<sup>116</sup> Nach Pallad. *dial.* 4,15 (SC 341, 84-85) und Sym. *Metaphr. uit. sanct.* 16 (PL 114, 1200) waren es drei Bischöfe und zwei Presbyter (Aemilius, Cythegius, Gaudentius, Valentinus und Bonifatius), die sich dazu bereit erklärten, die Reise zu unternehmen, nach Hammond (Rufinus 375) vier Bischöfe. Kelly (Golden Mouth, 278) spricht von „fünf lateinischen Bischöfen, zwei Priestern und einem Diakon“ sowie vier griechischen Bischöfen, Palladius eingeschlossen.

<sup>117</sup> Vgl. Sym. *Metaphr. uit. sanct.* 16-17 (PL 114, 1199-1204); Pallad. *dial.* 3-4 (SC 341, 82-92); Kelly, Golden Mouth, 278-281, bes. 280 zum unglücklichen Verlauf des Unternehmens. Die

aristokratischen Freunden des Chrysostomus, zu denen auch Melania die Ältere sowie ihre Enkelin Melania die Jüngere zu rechnen sind. Letztere beherbergte die Delegation aus Konstantinopel, die sich in Rom um den Fall bemühte.<sup>118</sup>

Wie der Einfluß des Paulinus wird auch der Aspekt der Verbundenheit mit Johannes Chrysostomus später in der Kontroverse zwischen Augustinus und Julian wieder eine Rolle spielen.<sup>119</sup> Hier erhellt er zunächst zwei andere Fragen, zum einen die nach der Beziehung zwischen Julian und Paulinus – auf sie läßt sich aus Paulins Beziehung zu Aemilius und Melania schließen –,<sup>120</sup> zum andern die nach der genaueren Eingrenzung der Entstehungszeit des Epithalamiums. Nach Fabre entstand es vor 404, kurz vor Aemilius' Abreise nach Rom und Konstantinopel.<sup>121</sup> Die römische Synode versammelte sich jedoch wahrscheinlich erst Mitte 405 und die Abreise der Delegation nach Konstantinopel erfolgte gar erst im März 406.<sup>122</sup> Sie kehrte zudem noch vor Ablauf des Jahres zurück. Aemilius könnte daher noch im Frühjahr 405 und danach bereits wieder im Frühjahr 407 in Benevent gewesen sein.<sup>123</sup> Diese späten Daten fügen sich auch besser in den Gesamtzusammenhang von Julians früher Chronologie als der Zeitraum zwischen 400/1 und 404, vor allem wenn auch Julians *cursus* als Kleriker mit berücksichtigt wird.<sup>124</sup>

---

Delegation stand von Anfang an unter einem schlechten Stern. Im Osten wurde sie als Beleidigung aufgefaßt. Sobald sie griechische Gewässer erreichte, wurde sie unter Bewachung gestellt. Die Unterbringung in Konstantinopel war demütigend miserabel. Der Kaiser verweigerte eine Audienz. Die östlichen Teilnehmer wurden gefangengesetzt und später exiliert, die westlichen Teilnehmer nach einem halbherzigen Bestechungsversuch auf kaum seetauglichen Schiffen nach Italien zurückgebracht und an der kalabresischen Küste ausgesetzt; zum gleichzeitig herrschenden politischen Chaos, besonders Stilicho's Versuch, das Illyricum zurückzuerobern, s. Cameron, *Claudian* 60-62. 157-158; Döpp, *Zeitgeschichte* 211-228; Blockley, *Dynasty* 120-123.

<sup>118</sup> Vgl. Pallad. *hist. laus.* 61 (2, 157 Butler); Brown, *Patrons* 214; Liebeschuetz, *Friends*; Kelly, *Golden Mouth*, 275; Clark, *Controversy* 22-23.46-49.216-217; Rebenich, *Hieronymus* 124-125.

<sup>119</sup> Vgl. Brown, *Patrons* 215. Chrysostomus wird in *Episc. Aquil. lib. fid.* 10 (PL 48, 525) als Autorität adressiert. Anianus von Celeda übersetzte Chrysostomushomilien (vgl. Altaner, *Altlateinische Übersetzungen von Chrysostomusschriften*); s. außerdem Bouhot, *Version inédite*; Altaner, *Augustinus und Johannes Chrysostomus*; Thonnard, *Chrysostome*; Wenk, *Sammlung*; Skalitzy, *Annianus*; Edition; Wermelinger, *Rom* 40.58.116-120.221-228.252.275-277; Dassmann, *Paulusverständnis*, bes. 33-39; Cooper, *An(n)ianus*.

<sup>120</sup> Vgl. Paulin. *Nol. epp.* 29.6.12.13; 45.2.3 (CSEL 29, 251.252.258.261.380.381); *carm.* 21, 60-83.210-325.330 (CSEL 30, 160-161.165-169); Tillemont, *Mémoires* 13, 814-815.

<sup>121</sup> Vgl. Fabre, *Essai* 122-123; Lienhard, *Monasticism* 111; Skeb, *Studien* 7-14, bes. 13; Marandino, *Giuliano* 15-18. 27; zum *terminus post quem* s. oben am Beginn des zweiten Kapitels.

<sup>122</sup> Vgl. Pietri, *Roma christiana*, 1321, Anm. 2; Kelly, *Golden Mouth*, 279.

<sup>123</sup> In *carm.* 25,205f. (CSEL 30, 244) wird Aemilius, falls diese Interpretation zutrifft, als „aus entlegener Gegend (*procul hominum*) kommend“ eingeführt. Nach Walsh (*Poems* 402) könnte dies auf seine erst vor kurzem erfolgte Rückkehr aus Konstantinopel anspielen. Zu einer völlig anderen Interpretation s. jedoch die folgende Anmerkung (vgl. auch Bruckner, *Julian* 18-19, Anm. 1).

<sup>124</sup> Vgl. dazu Zweites Kapitel, Anm. 16. Auch Garnier, *Dissertationes* I (PL 48, 287) nimmt ein spätes Datum (nach 406) an, glaubt aber, daß Aemilius dann nicht mehr am Leben ist. Er versteht *carm.* 25,203-212 (CSEL 30, 244-245) als auf den verstorbenen Aemilius bezogen. Seine Anwesenheit bei der Trauung wäre in diesem Fall nur im übertragenen Sinn zu verstehen: *sed quis odor nares adlabitur aethere manans? | unde meos stringit lux inopina oculos? | quis procul ille hominum placidis se passibus adfert, | plurima quem Christi gratia prosequitur? | quem benedicta cohors superis circumdat alumnis | angelici referens agminis effigiem? | nosco uirum, quem diuini comitantur odores | et cui sidereum splendet in ore decus. | hic uir hic est, domini numero munere Christi | diues, uir superi luminis, Aemilius.* – „Doch was ist das für ein Duft, der da im Äther schwebt und meine Nüstern streift? | Woher auf einmal dieses Licht, das meine Augen trifft? | Wer ist's, der da von fern hinzutritt huld'gen Schritts aus menschenloser Gegend, | dem folgt ein Über-

## Zur Überlieferung des Textes

Paulins Epithalamium zur Hochzeit Julians und Titias ist in mehr als einer Hinsicht ein außergewöhnliches literarisches Dokument. Nicht nur ist es als christliches Epithalamium das einzige Werk seines Genres,<sup>125</sup> es trat auch erst relativ spät ans Licht der modernen Forschung. Weder Badius noch Grave hatten es in ihre Editionen mit aufgenommen.<sup>126</sup> Als es nicht früher als i. J. 1618 in Andreas Schotts Kölner Ausgabe zum ersten Mal im Druck erscheint, ist nicht klar, woher es kommt. Auf den ersten Blick unterscheidet sich Schotts Ausgabe nicht von der Graves.<sup>127</sup> Bei genauerem Hinsehen zeigt sich jedoch, daß Schott Grave nur bis *carm.* 10,331 folgt und dann mit den *carmina* 1, 2, 25, 3, 27, 31, zehn *Natalicia* und den *carmina* 5, 4, 7 und 9 fortfährt. *Carm.* 25, das Epithalamium, steht also recht eigenartig zwischen den *carmina* 2 und 3. Schott hat nirgends angedeutet, welche HS seiner Edition zugrundeliegt und bis heute ist keine HS dieses Typs aufgetaucht. Schotts Edition steht somit am Anfang der bekannten Texttradition des ganzen Epithalamiums, ein für einen solchen Text beachtenswerter Umstand. Zwar erschien schon weniger als vier Jahre nach Schotts eine weitere Edition im Druck. Aber Heribert Rosweydes und Fronton Du Ducs Antwerpener Ausgabe von 1622<sup>128</sup> warf zunächst mehr Fragen auf als sie beantwortete. Rosweyde gibt nämlich an, er habe seinen Text von Schott aus der Kölner Edition von 1618 und dieser habe ihn von einem „belgischen MS“. Dennoch unterscheidet sich Roswey-

---

maß an Gnade Christi, der | umgeben ist von einer Schar gebenedeiter Himmelsdiener, | deren Bild dem eines Engelschores gleicht? | Ah, jetzt erkenn' ich ihn, den Mann, den göttlich' Düfte sanft umweh'n, | dem der Gestirne Glanz ins Angesicht geschrieben steht. | Dies, ja dies ist der Mann, an mannigfalt'ger Gabe des Herrn Christus reich, | ein Mann, umglänzt von überird'schem Licht, Aemilius.“ Gegen diese Deutung und für eine Frühdatering (ca. 400) ist jedoch bereits Tillemont, *Mémoires* 13, 815. Ihm folgt nach einigen Präzisierungen Bruckner, *Julian* 18-19, Anm. 1. Bouma (Epithalamium 107-108) gibt lediglich einige literarische Quellen an; z. B. Verg. *Aen.* 6,808-809: *quis procul ille autem ... nosco* (vgl. *carm.* 25,209: *nosco uirum*); Val. Flacc. *Argon.* 5,578: *quis procul ille uirum*; Verg. *Aen.* 6,791: *hic uir hic est...* (sc. Augustus, der 14 n. Chr. in Nola starb, nachdem er Tiberius noch nach Benevent begleitet hatte! Vgl. Suet. *Aug.* 98; Tacit. *Ann.* 1,5; Dio Cass. 56,29, 31. Paulinus zieht diese Parallele offenbar bewußt.). In der Frage der Datierung hält Bouma (Epithalamium 17) sich an Bruckner und Fabre (vor 404). Ihnen folgen Crouzel (*Liturgie* 621) und Trout (Paulinus 215). Dagegen tendiert Keydell (Epithalamium 942) zu einer späten Datierung (406, was nach Kelly, *Golden Mouth*, 279, in 407 zu korrigieren wäre). Keydell an schließt sich Döpp, *Zeitgeschichte* 35, Anm. 51; vgl. Mratschek, *Briefwechsel* 522, Anm. 26; zu weiteren Einzelheiten bezüglich der Auslegung dieser Stelle s. im folgenden Abschnitt.

<sup>125</sup> Vgl. Keydell, Epithalamium, bes. 942-943; Bouma, Epithalamium 8-14; Argumente für die Bezeichnung von Paulin. Nol. *carm.* 25 als Epithalamium finden sich auch bei Pavlovskis, Statius; Sbrancia, Epitalamio.

<sup>126</sup> Badius, P. Paulini Nolani epistolae et poemata, Paris 1516; Gravius, P. Meropii Paulini opera, Köln 1560. Grave benutzte – neben Badius' Druck – den exzellenten *Codex Vossianus* 111, beschrieben von Hartel (CSEL 30, v-viii).

<sup>127</sup> Vgl. dazu die Beobachtungen von Hartel (CSEL 29, xxiii-xxiv; 30, xxix-xxx). Schotts Text ist in Bd. V/1 der Kölner *Magna bibliotheca ueterum patrum* von 1618 enthalten, einer erweiterten vierten Auflage von Marguerin de la Bignes *Sacra bibliotheca sanctorum patrum*. Zum *carm.* 25 steht bei Schott lediglich die Randbemerkung *ex cod. vet.*

<sup>128</sup> Diese Edition ist als direkte Vorläuferin der Editionen von Jean Baptiste Le Brun de la Marrettes und Luigi Antonio Muratori von 1685 und 1736 zu betrachten, den Editionen hinter Mignes Edition (PL 61). Pierre François Chifflet hingegen gelang es trotz exzellenter Vorarbeiten (Chiffletius, Paulinus illustratus) tragischerweise nicht, seine Edition auf den Weg zu bringen.



des und Du Ducs Text so stark von dem Schotts, daß Schoenemann – nach Hartel fälschlicherweise – glaubte, er beruhe auf einer weiteren HS.<sup>129</sup>

Auf der Grundlage dieser beiden frühen Drucke allein hat Hartel aber dennoch einen beachtlichen kritischen Text erstellt. Für die ersten 65 Verse und den Titel konnte er darüberhinaus aber auch auf zwei im 18. und 19. Jahrhundert entdeckte karolingische HSS zurückgreifen,<sup>130</sup> die vor allem durch ihr in roter Tinte ausgeführtes *incipit* Geschichte machten. Beide nämlich geben als Namen von Julians Braut Titia an, im Gegensatz zur „Ja“ der früheren Ausgaben, die beinahe alle älteren Autoritäten als gegeben hinnehmen.<sup>131</sup> Angesichts der besseren Qualität der HSS-Überlieferung<sup>132</sup> kann man davon auszugehen, daß Titia der ursprünglichere Name ist und die Schreibweise der älteren Editionen wohl aus einem Fehler in der Überlieferung resultiert. Der Text der Überschrift in den HSS lautet:

„Anfang des Hochzeitslieds [Epithalamiums] des Heiligen Paulinus [von Nola] auf Julian, den Sohn des Bischofs Memor, und Titia, eine Dame hohen Adels, dessen Frau.“<sup>133</sup>

### Literargeschichtliche Hintergründe

Paulins Epithalamium ist mehr als ein Gelegenheitsgedicht. Es steht im Dienst eines – ob bewußt oder unbewußt verfolgten – dichterischen Gesamtprogramms der Verchristlichung antiker Poesie.<sup>134</sup> Mit dieser Absicht stand Paulinus für den oben erwähnten Klassizismus, der die christliche und auch die allgemein-kulturelle Erneuerungsbewegung im Westen Ende des 4. und Anfang des 5. Jahrhunderts charakterisierte. Im Zuge dieser Renaissance wurden antike Vorbilder neu belebt. Für

<sup>129</sup> Vgl. Hartel (CSEL 30, xl); zur Möglichkeit, daß *ms. belgicum* hier (manuscript belge) bedeuten könnte, d. h. nach humanistischem Drucker- und Herausgeberjargon Druckfahnen einer früheren Edition mit eingetragenen Korrekturen, auf deren Grundlage ein neuer Text erstellt wird, vgl. Kenney, *The Classical Text*, 26, Anm. 1.

<sup>130</sup> Royal ms 15 B xix f. 205 (s. ix) 82r-83v; s. Casley, *Catalogue* 241; Paris. 8094 f. 107; vgl. Chatelain, *Notice* 39; Hartel (CSEL 30, xxi-xxii); zu einzelnen Fragen der Textkritik, speziell zu den Versen 23-26 und 137-140, s. jetzt auch Watt, *Notes* 379.

<sup>131</sup> Vgl. dazu noch Bruckner, *Julian* 2, Anm. 2; 18, Anm. 1; 19, Anm. 1; sowie Bruckners Verweise auf die Mauriner (praef. in *Aug. c. Iul. imp.*, PL 45, 1037-1038), Garnier, *Dissertatio* I (PL 48, 287), Noris, *Historia* (Opera 1, 182), Tillemont, *Mémoires* 13, 466, Cave, *Historia* 308 [400], Walch, *Entwurf* 4, 702, Schoenemann, *Bibliotheca* 2, 571, Wiggers, *Pragmatische Darstellung*, 44, Davids, *Julian* 470 und Bardenhewer, *Patrologie* 418. Bruckner bevorzugt die Lesart der HSS aus historischen Gründen: „Gerade in eine so vornehme Familie wie die der Aemilier paßt der Name Titia viel besser als der trotz Noris S. 182 ganz ungebräuchliche Ia.“ Für Titia spricht jedoch auch schon die reine Textkritik (vgl. dazu auch Hartel, CSEL 30, 238, Anm., und schon Muratori bzw. Rosweyde [PL 61, 921, n. 289]: *Fridericus Lindebrochius uarie doctus ad Adelphos Terentii pro iam citat Titiam, nescio an ex ms. Schottus noster Aetiam diuinabat*).

<sup>132</sup> Vgl. hierzu etwa auch die ursprünglichere Version des Namens *Memor* statt des erst ab Posidius (*Indic.*) gebräuchlichen *Memorius* (vgl. dazu Marandino, *Giuliano* 11).

<sup>133</sup> Paulin. *Nol. carm.* 25 (CSEL 30, 238): *incipit epithalamium a sancto Paulino dictum in Iulianum filium episcopi Memoris et Titiam clarissimam feminam uxorem eius*. Zur Signifikanz der Bezeichnung *femina clarissima* in diesem Zusammenhang s. oben, Zweites Kapitel, Anm. 62.

<sup>134</sup> Zum Gesamtwerk Paulins unter dieser Rücksicht (ohne ausführlichere Bezugnahme auf das Epithalamium) vgl. Kohlwes, *Dichtung*; dazu auch die kritische Rezension von Charlet, *Kohlwes*; sowie mit Diskussion neuerer Literatur Skeb, *Studien*, bes. 86-87.

die Gattung des Epithalamiums war dies Statius' Epithalamium zur Hochzeit seines Freundes Stella mit Violentilla (*Silvae* 1,2) aus der zweiten Hälfte des 1. Jahrhunderts.<sup>135</sup> Claudian, der bestreitbar größte lebende Dichter zu Lebzeiten Paulins, nahm es sich für sein Epithalamium zur Hochzeit des Kaisers Honorius mit Maria zum Vorbild.<sup>136</sup> Obwohl sich Paulinus in seinem Epithalamium von den paganen Inhalten traditioneller Epithalamia zu lösen versucht, kann auch er sich dem Einfluß des Statius nicht entziehen.<sup>137</sup> – Aber wollte er das überhaupt? Themen- wie Zeitwahl des *carmen* 25 deuten daraufhin, daß es gerade die Absicht Paulins gewesen sein könnte, durch christliche Pflege statianischen Erbes dem ostentativen Paganismus Claudians gegenzusteuern.

Entgegen dem einflußreichen Verdikt Augustins und Orosius,<sup>138</sup> war Claudian wahrscheinlich kein Heide. Als Dichter an einem christlichen Kaiserhof „schließt [er] sich“ etwa in einem von ihm erhaltenen Osterhymnus selbst „in den Kreis der Gläubigen ein“.<sup>139</sup> Wie Ausonius sah er jedoch die Erneuerung der klassischen Dichtung nicht im Gebrauch christlicher Inhalte verwirklicht, sondern in der innovativen Verwendung althergebrachter paganer Motive; und wie Ausonius brachte auch er sein Mißfallen gegenüber Christen zum Ausdruck, die dies nicht billigten. Die Praefatio seines Epithalamiums für Honorius und Maria enthält eine Allegorie auf die Hochzeit von Peleus und Thetis, bei der die Muse Terpsichore schlüpfrige Lieder singt, was den Göttern gefällt, den Centauren und Faunen jedoch zuwider ist (*Centauro Faunique negant*). Nach Frings spielt Claudian damit auf christliche Kritiker solcher Dichtung an. Mit den Kentauren und Faunen (παῖνες) könnten Vertreter der asketischen Bewegung gemeint sein.<sup>140</sup>

Zu diesen Kritikern gehörte auch Paulinus. Statt eines ausschweifenden Stils mit zwar innovativem aber oft manieristischem Gebrauch paganer Motive<sup>141</sup> legt er betont klassische Einfachheit an den Tag. Er deutet diese – im Sinne des *sermo humilis* – christlich und füllt sie mit christlichen Inhalten. Claudian dagegen baut die bei Statius zugrundegelegten paganen Elemente aus. Seine Hauptfigur ist Venus in ihrem cyprischen Heim, wie sie nach Unterredung mit Amor sich aufmacht und übers Meer eilt, um dem liebeskranken Honorius seine Braut zuzuführen. Bei

<sup>135</sup> Zur Gattungsproblematik vgl. Keydell, Epithalamium 937-942; Pavlovskis, Statius.

<sup>136</sup> Zu Claudians *epithalamium de nuptiis Honorii Augusti* vgl. Frings, Epithalamium; zu seiner Abhängigkeit von Statius Pavlovskis, Statius; zu Claudian allgemein Cameron, Claudian; Schmid, Claudianus; Matthews, Aristocracies 247-249, 257-263; Döpp, Zeitgeschichte; PLRE 2, 299-300.

<sup>137</sup> So Pavlovskis, Statius 165; vgl. zur Gattungsfrage auch Bouma, Epithalamium 8-14.

<sup>138</sup> Vgl. Duval, Éloge 156-158; Hagendahl, Augustine 169-170, 477-478; Oros. *hist.* 7,35,21 (3, 101-102 Arnaud-Lindet) ist wahrscheinlich von Aug. *ciu. dei* 5,26 (1, 239,21-22 Dombart-Kalb) abhängig; vgl. Döpp, Claudianus 1011; Hofmann, Claudianus (Literatur zur Wirkungsgeschichte).

<sup>139</sup> Döpp, Zeitgeschichte 25-26; Claud. *carm. min.* 32,4,17.

<sup>140</sup> Vgl. Frings, Epithalamium 101-102; Brummer, Jacobus (zum „hochkirchlichen Heermeister Jacobus, den Claudian in *carm. min.* 50 verhöhnt, er hoffe über die Goten mit Hilfe von Susanne und Thekla, Petrus und Paulus zu gewinnen: *sic numquam hostili maculetur sanguine dextra: nec laceres uersus, dux Iacobe, meos*“ – Frings ebd.); Schmid, Claudianus 161-162; Cameron, Claudian 224-225; Döpp, Zeitgeschichte 34-35. *Centauro* meint ungebildeten Pöbel, *Fauni* könnte ein Schimpfwort für Mönche und Eremiten sein (vgl. Isid. *orig.* 11,3,21 zu Hier. *uita Pauli erem.* 8).

<sup>141</sup> Zu beachten ist hier freilich auch, daß Claudian als Hofdichter sich an den Geschmack seines Publikums anpassen und politische Rücksichten nehmen mußte, vor allem beim Gebrauch der großen Formen. In weniger repräsentativen Gedichten kehrt auch er klassischere Tugenden heraus (vgl. Frings, Epithalamium 4; allgemein zu diesem Aspekt Döpp, Zeitgeschichte 13-23).

Statius lag das Heim der Venus in der Milchstraße.<sup>142</sup> Die farbige Schilderung des Paradiesgartens auf Cypern fehlt bei ihm. Für ihn sind die Götter keine exotischen Wesen, sondern theologisch-spirituelle Größen. In diesem Zusammenhang betont er, daß Stella wie er selbst Dichter (*uates*) ist. Zu Amor gesellt sich deshalb Apoll, der den Liebeskummer seines Jüngers bedauert und bei Venus Fürsprache einlegt, um ihn von seinem Leid zu erlösen.<sup>143</sup> Es stimmt zwar, daß dabei der Ehegott etwas an den Rand gedrängt wird.<sup>144</sup> Aber Apoll und der „theologisch argumentierende Amor“ (Frings) stellen die Ehe ja nicht in Frage, im Gegenteil, sie messen ihr eine durch den Dichterberuf des Bräutigams sogar überhöhte Bedeutung zu.

Bei Statius ist dieser Akzent zentral, bei Claudian fehlt er. Sein Bräutigam ist kein Musenjünger. Honorius' Ruhm als Kaiser wird garantiert von Stilichos militärischen Erfolgen und dynastischen Erwägungen. Unter diesen Rücksichten wird seine Ehe mit Maria geschlossen und von Claudian besungen. Besonders deutlich wird dies im Soldatenlob auf Stilicho, das sein Gedicht abschließt, und in Anspielungen auf die kaiserlichen Familienverhältnisse.<sup>145</sup> Die paganen Motive dienen dabei lediglich allegorischen Zwecken.<sup>146</sup> Eine theologische Rolle wie in Statius' Epithalamium spielen sie nicht. Dementsprechend entbehrt auch die Ehelehre von Claudians Epithalamium weitgehend spirituell-theologischer Grundlagen. Es ist in erster Linie auf einen politisch-propagandistischen Kontext hin verfaßt.

An diesem nichtsdestoweniger einflußreichen<sup>147</sup> spätantiken Modell vorbei und wahrscheinlich auch gegen es<sup>148</sup> knüpft Paulinus direkt an das klassische Vorbild, Statius, an. Er imitiert<sup>149</sup> dabei jedoch nicht wie Claudian die paganen Motive des Vorbilds.<sup>150</sup> Ihm geht es vielmehr um die Erneuerung des spirituellen und theolo-

<sup>142</sup> Stat. *silv.* 1,2,51: *serenati | qua stat plaga lactea caeli.*

<sup>143</sup> Stat. *silv.* 1,2,93f.: *quotiens mihi questus Apollo | sic uatem maerere suum*; weitere Stellen bei Frings, Epithalamium 7.

<sup>144</sup> Vgl. dazu Hardie, Statius 113.

<sup>145</sup> Hier ist auch der Propagandaspekt der Dichtung Claudians zu berücksichtigen (vgl. dazu Cameron, Claudian). Nach dem Tod Theodosius' des Großen i. J. 395 hatte an Stelle von dessen zwölfjährigem Sohn Honorius faktisch der Halbvandal und *comes et magister utriusque militiae* Flavius Stilicho die Regierung übernommen. In der Folgezeit zeichnete sich Claudians Dichtung durch den Versuch aus, Stilicho in möglichst gutem Licht darzustellen. Ob dies in erster Linie auf Kosten der Kaiserfamilie geschah, wie Cameron zu implizieren scheint, ist fraglich, da Stilicho mit ihr im selben Boot saß. Er hatte die von diesem als Tochter adoptierte Nichte Theodosius', Serena, geheiratet und auf mehreren Feldzügen – vor allem in Illyrien – versucht, seine Macht zu konsolidieren. Nun, im Vorfrühling 398 (s. Döpp, Zeitgeschichte 114–115, Anm. 38), kurz bevor Truppen zur Niederschlagung des Gildo-Aufstands nach Nordafrika ausrückten, verheiratete er seine Tochter Maria mit Honorius. Serena war also bereits Honorius' Cousine und Schwester. Nun würde sie auch seine Schwiegermutter werden (Claud. *epithal.* 39–43; Döpp, Zeitgeschichte 130). Das Brautpaar hatte überdies eben erst das gesetzlich vorgeschriebene Mindestalter erreicht. Honorius war 14, Maria 12 Jahre alt (Frings, Epithalamium 42). Die Krisenstimmung und Darstellung Stilichos als Retter des Reiches findet im sogenannten Soldatenlob seinen Ausdruck (s. Claud. *epithal.* 300–341); zu Stilicho s. PLRE 1, 853–858; Matthews, Aristocracies 253–283; zu den hier geschilderten Zusammenhängen Döpp, Zeitgeschichte 127–132.

<sup>146</sup> Vgl. dazu etwa Döpp, Zeitgeschichte 35–36 (zu Stilicho als Steuermann der Argonauten und Theodosius im Gespräch mit Jupiter als Advokat des Kriegs gegen Gildo in *Stil.* und *Gild.*).

<sup>147</sup> Vgl. Frings, Epithalamium 12–22, zu Venantius Fortunatus, Sidonius Apollinaris, Giovanni Boccaccio und Angelo Poliziano als Nachahmern des claudianischen Vorbilds.

<sup>148</sup> Vgl. Döpp, Zeitgeschichte 35.

<sup>149</sup> Zum Motiv der Imitatio in diesem Zusammenhang s. Frings, Epithalamium 2–11.

<sup>150</sup> Die Hochzeitsfeier Julians und Titias sollen weder derbe Volksbräuche stören, noch soll die Bezugnahme auf pagane Gottheiten als Entschuldigung für Ausschweifungen herhalten. Kein Mob

gischen Kerns, die Motive der Liebe der Brautleute,<sup>151</sup> des gottgestifteten Instituts der Ehe<sup>152</sup> und der Frage nach dem Verhältnis von Gott und Menschen. Letztere stellt sich bei Paulinus im Hinblick auf die christliche Religion des Brautpaares und den Beruf des Bräutigams in besonderer Weise. Julian ist Kleriker und Lektor und dies sollte sich, so Paulinus, auch auf die Ehepraxis auswirken.<sup>153</sup> Julian und Titia sollen keine konventionelle, sondern eine aus aszetischem Geist inspirierte Ehe führen. Die offenkundige Widersprüchlichkeit eines solchen Programms – eine Ehe durch Nichtkonsummation zu konsummieren – will Paulinus durch Rekurs auf die Jungfräulichkeit Marias, der Mutter des Herrn Jesus ausräumen, die für ihn das Geheimnis der Inkarnation Christi symbolisiert.<sup>154</sup> Um diese zentralen Verse

soll auf geschmückten Straßen tanzen, noch den Boden mit Blättern bedecken oder die Schwelle mit Laub. Keine ekstatische Prozession soll durch eine Stadt führen, in der Christus wohnt usw.: *Carm.* 25,9-10.31-33 (CSEL 30, 238.239): *absit ab his thalamis uani lasciuiæ uulgi, | Iuno Cupido Venus, nomina luxuriæ | ... | nulla per ornatas insultet turba plateas; | nemo solum foliis, limina fronde tegat, | nec sit Christicolam fanatica pompa per urbem...* Vgl. dazu *Stat. silu.* 1,2.230-231: *fronde uirent postes, effulgent compita flammis, | et pars immensæ gaudet celeberrima Romæ.* Claud. *epithal.* 10,286: *ante fores iam pompa sonat...* Weitere Belege bei Bouma, *Epithalamium* 48-49; zu den Hochzeitsbräuchen und ihrer Verchristlichung im einzelnen s. Gelsomino, *Epitalamio* 217-218. Ob wir uns unter der *Christicola urbs* Benevent eine gegenüber dem vor 377 von Symmachus (*ep.* 1,3; vgl. Matthews, *Aristocracies* 24) besuchten Benevent stark veränderte Stadt vorstellen dürfen, in der „geistliche Dynastien“ regieren, wie Brown (Augustinus 333) suggeriert, darf für die Zeit zwischen 401 und 407 noch bezweifelt werden (gegen Walsh, *Poems* 400, Anm. 9). Hier ist auch der „propagandistische“ Charakter von Paulins Dichtung in Rechnung zu stellen. Paulinus stellt das Ideal einer christlichen Hochzeit dar (so auch Gelsomino, *Epitalamio*). Auch seine Rede (Zeile 62) von Memors *gens apostolica* (Aemilius kann an dieser Stelle nicht mitgemeint sein!) ist kaum „realpolitisch“ zu verstehen (vgl. dazu auch Brown, Pelagius 186-187).

<sup>151</sup> Paulin. *Nol. carm.* 25,1 (CSEL 30, 238): *concordes animæ casto sociantur amore.* – „Ein Herz und eine Seele, sind sie in keuscher Liebe verbunden;“ vgl. Verg. *Aen.* 6,837: *concordes animæ...* (sc. Caesar und Pompeius); *Stat. silu.* 2,2153-154: *non ulla deo meliore coheret | pectora, non alias doluit concordia mentes.* Die Rede von *concordia* ist zwar ein verbreiteter Topos in Epithalamien, die Verbindung mit spirituell-theologischer Motivik steht jedoch z. B. bei Claudian weniger im Vordergrund als in den hier genannten Beispielen; vgl. auch Paulin. *Nol. carm.* 25,233: *ut sit in ambobus concordia uirginitatis.*

<sup>152</sup> Paulin. *Nol. carm.* 25,11-18 (CSEL 30, 238): *sancta sacerdotis uenerando pignora pacto | iunguntur; coeant pax pudor et pietas. | nam pietatis amor simul est et amoris honestas | paxque deo concors copula coniugii. | foederis huius opus proprio deus ore sacrauit | diuinaque manu par hominum statuit. | quoque indiuiduum magis adsignaret amorem, | ex una fecit carne manere duos:* „Die heil’gen Bischofskinder sei’n durch Schließung eines Bunds vereint. | Verbunden seien Friede, Zucht und Frömmigkeit; | denn Lieb’ zur Frömmigkeit und in der Liebe Ehrlichkeit | und Fried’ mit Gott verknüpfen gleicherweis’ das inn’ge Eheband. | Geheiligt dieses Bundes Werk hat Gott aus eig’nem Munde | und eingesetzt ein Menschenpaar mit heil’ger Hand. | Auch Liebe als je unteilbarer zu erweisen, | schuf er aus einem Fleisch, daß seien zwei.“

<sup>153</sup> Paulin. *Nol. carm.* 25,141-148 (CSEL 30, 242-243): *clericus uxorem Christo comente decoram | diligit et pulchram lumine cordis amet | auxilioque uiri diuino munere factam | lector caelesti discat ab historia; | inque uicem mulier, sancto sit ut aequa marito, | mente humili Christum in contage suscipiat, | crescat ut in sanctum texta conpagine corpus, | ut sit ei uertex uir, cui Christus apex.* – „So mög’ der Kleriker die Gattin reizend finden, weil ihr Haarputz Christus ist, | mög’ er als Schönheit sie bewundern für die Strahlkraft ihres Herzens; | und daß dem Manne ward durch Gottes Ratschluß sie als Hilf’ erschaffen, | das entnehm’ der Lektor dem himmlischen Bericht [der Hl. Schrift; vgl. Gen 2,18]. | Hingegen seh’ die Frau, daß gleich sie sei dem heil’gen Ehemanne. | Demüt’gen Sinnes nehme sie in ihrem Gatten Christus an. | Möge auch sie, mit ihm verschmolzen wie durch einen Bindestoff, zu einem heiligen Körper wachsen, | auf daß der Mann ihr Haupt sei, wie ihm Christus seine Krone.“

<sup>154</sup> Paulin. *Nol. carm.* 25,159-162 (CSEL 30, 243): *nam nemo arcani fuit huius conscius umquam, | quo deus adsumpsit uirgine matre hominem. | o noua ad humanam domini commenta salu-*

herum arrangiert Paulinus seine Auflistung und Zuordnung von ehelichen und asketischen Werten.<sup>155</sup> Seine Ermahnungen gipfeln in dem Wunsch, das Paar möge doch seine Jungfräulichkeit in geschwisterlicher Zuneigung bewahren oder es möge diese Gnade wenigstens auf seine Nachkommenschaft übergehen.<sup>156</sup>

*tem! | fit sine concubitu femina feta uterum.* – „Nie nämlich noch hat dies Geheimnis jemand ganz begriffen: | Gott wurde Mensch – Jungfrau blieb seine Mutter. | Oh welch neuart'ge Erfindung des Herrn zum Heil der Menschen: | Beischlaflos wird eine Frau zur Träg'rin einer Leibesfrucht!“ Zu den asketisch-christologischen Implikationen vgl. Skeb, Studien 268.

<sup>155</sup> Vgl. dazu folgende Grobgliederung: 1. Die Ehe, die diese beiden Liebenden dabei sind, einzugehen, ist eine Sache der Nachfolge Christi, nicht heidnischen Brauchtums (11-10). – 2. Das Wesen der christlichen Ehe erklärt sich aus der biblischen Paradieseserzählung (11-26). – 3. Adresse an das Brautpaar (27-148): (a) Diese Hochzeit wird nicht im Stil ausschweifender Zügellosigkeit wie bei den Heiden gefeiert, sondern in christlicher Mäßigung (27-40). – (b) Ermahnungen an die Braut (41-90). – (c) Ermahnungen an den Bräutigam (91-140). – (d) Zusammenfassung (141-148). – 4. Theologische Kernüberlegung zur Bedeutung der Ehe angesichts des Rufs zum asketischen Leben (149-190). – 5. Schlußadresse an alle Anwesenden (191-241): (a) Erneute Adresse an das Brautpaar im Sinne des unter 4. Gesagten (191-200). – (b) Aufforderung an Memor, das Brautpaar vor den Altar zu führen (201-204). – (c) Ankündigung Aemilius' als Vorstehenden der Zereemonie (205-212). – (d) Memor wird Aemilius als Vorsitzendem anempfohlen. Aemilius vollzieht den Trauritus (213-234). – (e) Schlußgebet (235-241).

<sup>156</sup> Paulin. *Nol. carm.* 25,231-234 (CSEL 30, 245): *imbue, Christe, nous de sancto antistite nuptos | perque manus castas corda pudica iuua, | ut sit in ambobus concordia uirginitatis | aut sint ambo sacris semina uirginibus.* Konventionell muß die Rede vom *castus amor* in Zeile 1 noch nicht asketisch gedeutet werden (vgl. etwa Claud. *epithal.* 10,22: *castas preces*), deutlich sind aber bereits die Bezeichnungen *uirgo puer* und *uirgo puella* in Zeile 2 (vgl. allerdings Zeile 113: *Herodias uirgo*). Sie legen nahe, daß auch die Rede vom leichten Joch Christi in den folgenden Zeilen auf die asketische Lebensform hin zu deuten ist; und hier beginnen dann auch schon die Zweideutigkeiten. Die Zeilen 11-26 handeln vom Ein-Fleisch-Sein der Eheleute aufgrund ihrer Geschöpflichkeit. Dies sei jedoch, so Paulinus, nicht mit paganen und derben Riten zu zelebrieren, sondern mit der Nüchternheit und Leidenschaftslosigkeit, die der Erhabenheit der christlichen Religion angemessen sei (25-38). Die spirituell-praktische Ermahnung von Braut (41-90) und Bräutigam (91-140) steht in der Tradition asketisch-polemischer Traktate wie Tertullians *de cultu feminarum* und Cyprians *de habitu uirginum* und klingen an zeitgenössische Texte ähnlicher Art etwa Johannes' Chrysostomus und Hieronymus' an (s. Bouma, *Epithalamium* 52-82; Lössl, *Satire* 176-178, Anm. 30; 188-191): Die Frau solle Kosmetik und modische Kleidung meiden, um nicht in den Ruch zu geraten, ein lasterhaftes Leben zu führen. Der Mann solle ihre Tugenden und nicht ihr Äußeres schätzen. – Wie an der oben in der vorhergehenden Anmerkung zitierten Passage deutlich wird, widerspricht dies zwar noch nicht einem „koitalistischen“ (Reynolds) Eheverständnis – Paulinus spielt wiederholt auf die Möglichkeit der Konsummation an –, aber wenn Zeile 153-190 die immerwährende Jungfräulichkeit der Mutter Gottes als Modellfall christlichen prokreativen Verhaltens ins Spiel gebracht wird, mit dem Fazit (189-191.195), Heiraten und geheiratet Werden sei angesichts der Hinfälligkeit dieses Zeitalters ein Unternehmen ohne Zukunft, da alle im Grunde doch mit ewigen Körpern ausgestattet seien (s. zu dieser Stelle auch Tibiletti, *Nota*; Gelsomino, *Epitalamio* 215-216), und wenn Julian und Titia aufgefordert werden, sie sollten deshalb als *par inuiolabile* zusammenleben, als Bruder und Schwester, mit Christus als Ehepartner (*fratres sponso Christo*), um ein Fleisch aus ewigem Leib zu sein (196: *aeterni corporis una caro*), ist die Zweideutigkeit perfekt. In Zeile 201-230 werden dann nur noch die – ebenfalls in zweideutiger Weise leiblichen und zugleich (als Bischöfe) geistlichen – Väter des Brautpaares als Zeugen der sozialen und religiösen Legitimation dieser Forderung angerufen. – Zu fragen wäre, inwieweit die in diesem zuletzt genannten Abschnitt beschriebenen liturgischen Abläufe deshalb als Belege für eine sich entwickelnde offizielle christliche Eheliturgie herangezogen werden können; vgl. dazu Crouzel, *Epitalamio*; Liturgie 622: «Nous avons exposé dans un autre article [sc. *Epitalamio*] ce que dit Paulin de la théologie et de la spiritualité du mariage et essayé d'expliquer ce qui étonne le plus un lecteur moderne dans ce poème: l'exhortation à une vie conjugale continent» (anders Studer, *Hochzeitsfeier* 76-81). Worauf Crouzel nicht eingeht, ist, daß das oben schon einmal erwähnte pastorale Zugeständnis in Zeile 233-234 (wenn nicht diese Generation in Keuschheit leben könne, so möge es wenigstens ihren Kindern vergönnt sein) die Ambivalenz des Ganzen nicht aufhebt, sondern im

Wie also Stellas Ehe unter den ambivalenten Vorzeichen seines Dichterberufs steht, so die Ehe Julians und Titias unter denen des asketischen Lebens; und wie Venus bei Statius als Doppel-*persona* von *Venus physica* und *Venus genetrix* ein Zwielicht über die Szene wirft,<sup>157</sup> so tut dies bei Paulinus die gleichzeitige Betonung von urständlicher Fleischlichkeit und spirituellem Symbolcharakter der Ehe. Gott schuf Mann und Frau, damit sie ein Fleisch seien (Zeile 18). Doch ist es wegen der Hinfälligkeit dieses Zeitalters besser, nicht zu heiraten, geschwisterlich zu leben, mit Christus als Partner, geistig verstanden, als ein Fleisch gewissermaßen eines ewigen Leibes. So kündigt es auch die Jungfräulichkeit der Mutter des Herrn (Zeile 189-196). Dem Brautpaar möge also die Jungfräulichkeit erhalten bleiben. Wenn nicht, möge jene Gabe sich wenigstens auf den Nachwuchs vererben (Zeile 231-234). Bedeutet dies eine Abwertung der Ehe? Paulinus wäre über diese Frage sicherlich verwundert gewesen, hatte er doch in seinen Augen wie auch in denen seines Publikums die Ehe in all ihren Aspekten, angefangen von ihrem Ursprung, über die Segnungen des alltäglichen Ehelebens und die Hoffnungen, die es in sich birgt, bis hin zu Details der Trauungszeremonie in den herrlichsten Farben seiner vollendeten Sprachkunst dargestellt. Er dürfte sein Epithalamium wie einst Statius vielmehr als einen Beitrag zur spirituell-poetisch-theologischen Überhöhung des Ehestandes und zur Erneuerung der Gattung Epithalamium aus klassischem Geist, wenn auch mit biblischem Material, verstanden haben, Ansprüche, die er in Claudians Epithalamium gerade nicht verwirklicht gefunden haben dürfte.

#### Literarische Darstellung, historische Referenz und theologische Reflexion

Bruckner hielt den „historischen Ertrag“ von Paulins Epithalamium für „einen unbedeutenden“: „Es bewegt sich [...] leider nur in den allgemeinsten Ermahnungen und Zusprüchen und ist zudem in den wenigen historisch wichtigen Versen unklar gehalten.“<sup>158</sup> Dabei erweist sich gerade er als in einem hohen Maße von dem dort erstmals in Grundzügen entwickelten Julianbild abhängig. Er folgt damit einer bis heute nachwirkenden Tradition. Noch Peter Browns Rede von Julians Hang zum Primitivismus etwa,<sup>159</sup> seine Ortung in einer Landschaft ähnlich jener, die Vergil

---

Gegenteil eher noch verstärkt; und es ist diese Ambivalenz, die dieses Gedicht auszeichnet, nicht eine radikale Haltung für oder gegen ein asketisches Eheverständnis (wie sie etwa bei Augustinus und Hieronymus zu beobachten ist; vgl. dazu Lössl, *Satire*, bes. 177-178). Zwar mag eine solche Ambivalenz gegenüber der Ehe typisch für das frühe Christentum sein (vgl. Brown, Augustinus 341: Ehe als „Enthaltsamkeitswettbewerb“; Reynolds, *Marriage* 337-353; Cooper, *Virgin* 96. 106-110; Lössl, *Satire* 176-177), die Konzentration von Zweideutigkeiten in Paulins Epithalamium ist aber darüberhinaus auch poetologisch zu deuten, auf dem Hintergrund von Statius' Epithalamium und der Bemühung um eine balancierte Darstellung von Ehe und asketischem Leben angesichts der im historischen Kontext des Gedichtes vorherrschenden Praxis. Die Formulierung der Möglichkeit der fleischlichen Konsumation der Ehe in den Schlußversen als „Zugeständnis“ dürfte Paulinus nicht als Abwertung, sondern im Gegenteil vielmehr als Aufwertung der Ehe im Hinblick auf das asketische Leben verstanden haben.

<sup>157</sup> Vgl. Stat. *silv.* 1,2,11.51-53.183-193; Hardie, Statius 113.

<sup>158</sup> Bruckner, Julian 2.

<sup>159</sup> Brown, Augustinus 333-334; vgl. Iul. *Flor* = Aug. *c. Iul. imp.* 6,12.20 (PL 45, 1521f. 1545); Paulin. *Nol. carm.* 25,99-104 (CSEL 30, 241) zur *simplicitas* und dem Landleben der Stammeltern nach Gen 2,8 und 3,21.

einst zu den Georgica inspirierte, Lobliedern auf das derbe Landleben, ein einem Samniten gelegenes Thema,<sup>160</sup> Julians Naturverbundenheit,<sup>161</sup> damit verbunden ein starker Hang zur Sinnlichkeit, edle Abstammung aus bischöflichem Haus<sup>162</sup> sowie deren Kehrseite, nämlich Hitz- und Dickköpfigkeit und Arroganz,<sup>163</sup> wenn auch in Verbindung mit herausragenden geistigen Fähigkeiten,<sup>164</sup> auf alle diese oder ähnliche Eigenschaften wird zum ersten Mal mehr oder weniger explizit in Paulins Epithalamium angespielt. Dies könnte noch in Augustins und Mercators Polemik<sup>165</sup> sowie in Gennadius' Darstellung Spuren hinterlassen haben.<sup>166</sup> Das ambivalente und etwas unscharfe Julianbild, das auch im 20. Jahrhundert die Forschung dominierte – von Bruckner bis Brown – es hat hier seinen Ursprung, wenn diese Wirkungsgeschichte auch das Letzte gewesen sein dürfte, was Paulinus bei der Abfassung des Werks intendierte.<sup>167</sup>

Trotz der in Auseinandersetzung mit literarischen Vor- und Gegenbildern und unter Verwendung literarischer Konventionen – Bruckners „allgemeinste Ermahnungen und Zusprüche“ – entwickelten Darstellung läßt sich in Paulins Epithalamium durchaus ein historischer Kern ausmachen. Es geht um die Hochzeit Julians von Aeclanum. Daß dieser der Sohn des Bischofs Memor ist, wird auch anderweitig bezeugt.<sup>168</sup> Nach dem oben im zweiten Kapitel Gesagten kann Memor als Bischof von Aeclanum angenommen werden. Der Name von Julians Braut wird mit Titia angegeben.<sup>169</sup> Julian und Titia werden im Gedicht „Bischofs-“ (11: *sancta*

<sup>160</sup> Vgl. Iul. Flor. = Aug. c. Iul. imp. 4,38; 5,11 (PL 45, 1358. 1440) Julians Verweis auf Verg. georg. 2,324.329.331; 3.130-137.248.266 zur Natürlichkeit und Gutheit des Sexualtriebs im Tier- und Pflanzenreich; s. auch unten im vierten Kapitel S. 78-80.

<sup>161</sup> Vgl. seine vielen Rekurse auf das „natürliche Leben“ und sein Vertrauen in die Gutheit und Kraft der Natur, etwa Iul. Turb. 3,159. 187 (CChr. SL 88, 373. 377-378); dagegen Aug. c. Iul. 5,5. 27 (PL 44, 784-785. 801); Iul. Flor. 4 = Aug. c. Iul. imp. 4,2-44 (PL 45, 1339-1364); Flor. 6,29 = Aug. c. Iul. imp. 6,29 (PL 45, 1577-1578).

<sup>162</sup> Paulin. Nol. carm. 25,11. 28. 41. 62. 213-241 (CSEL 30, 238. 239. 240. 243). Der letzte Abschnitt des Gedichts ist fast ausschließlich an Julians Vater Memor adressiert. Aemilius wird nur indirekt angesprochen.

<sup>163</sup> Vgl. etwa die Auslassungen über Hieronymus im Kommentar zu den kleinen Propheten (gesammelt bei Morin, Ouvrage 4; vgl. Brown, Augustinus 334; s. unten S. 165, Anm. 86).

<sup>164</sup> Paulin. Nol. carm. 25,91-92 (CSEL 30, 241) zu Julians Gottesgelehrtheit (*sancte puer, libris deuote sacratis*), gefolgt von einer Warnung vor Gefahren der Sinnlichkeit (*corporei curam sperne decoris amans*). Diese beiden Aspekte werden in Augustins und Mercators Polemiken wiederholt kombiniert (oder etwa auch bei Prosper; s. unten S. 320).

<sup>165</sup> Vgl. Augustins vorwurfsvolle Verweise auf die guten Beziehungen zu Memor, die ihm Julian lieb und teuer machten, da er doch ein so vielversprechender junger Mann gewesen sei, Aug. c. Iul. 1,12.35 (PL 44, 647. 665); ep. 101,4 an Memor (CSEL 34, 542f.); Brown, Augustinus 335; c. Iul. 3,14; 5,2. 5. 38; 6,64 (PL 44, 709. 783-784. 806-807. 862); c. Iul. imp. 1,22 (CSEL 85/1, 19) der Vorwurf übertriebener Gelehrtheit, die seine Christlichkeit infragestelle; Brown, Augustinus 336; c. Iul. 3,28 (PL 44, 716-717) zum Vorwurf sexueller Freizügigkeit; Brown, Augustinus 342; Merc. comm. Iul. = coll. Palat. 7 (ACO I/V/1, 9) die Kombination von Keuschheit und Ehrbarkeit seiner Eltern und Verwandten (vgl. Zeile 33 zwei Schwestern) und seiner eigenen Anmaßung (vgl. bes. Zeile 30: *petulantia et obscenitas*).

<sup>166</sup> Vgl. Paulin. Nol. carm. 25,91 (CSEL 30, 241): *puer libris deuote sacratis*; Gennad. uir. ill. 46 (78 Richardson): *uir ... in diuinis scripturis doctus*.

<sup>167</sup> Vgl. in diesem Zusammenhang auch Bruckners Beobachtungen zur von Augustinus offenbar noch anerkannten Stellung Julians innerhalb der asketischen Bewegung – im Unterschied zur Polemik Mercators (Julian 3-6.17-18).

<sup>168</sup> Vgl. Aug. c. Iul. 1,12 (PL 44, 647); ep. 101,4 (CSEL 34, 542-543); s. auch oben Anm. 13.

<sup>169</sup> S. dazu weiter oben in diesem Kapitel im Abschnitt zur Textüberlieferung.

*sacerdotis ... pignora*<sup>170</sup> und „Aaronskinder“ (28: ... *Aaroneis pignoribus* ...) genannt. Bei Julian scheint klar, was damit gemeint ist. Der Fall Titias ist ein wenig komplizierter. Gegen Ende des Gedichts wird Memor vom Rezitator aufgefordert, seine beiden Kinder an den Altar zu führen (201: *duc, Memor alme, tuos domino ante altaria natos*). Titia dürfte dabei jedoch nur im übertragenen Sinne als Kind Memors bezeichnet werden. Memor übernimmt die Patenschaft der Braut. Diese heiratet in ein „apostolisches Geschlecht“ ein (62: *gentis apostolicae filia facta domo*). Der Ausdruck ist bemerkenswert. Wird hier bereits Julians Episkopat vorweggenommen? Gab es schon vor Memor Bischöfe in der Familie oder gab es neben ihm noch andere? Wie auch immer. Über die Herkunft Titias ist damit nichts ausgesagt. Wurde sie von Memor adoptiert?<sup>171</sup>

Noris schlug vor, in ihr eine Tochter Aemilius' zu sehen, der vierten handelnden Person im Gedicht.<sup>172</sup> Aemilius wurde oben bereits als Aemilius, Bischof von Benevent identifiziert. Noris' Vorschlag wurde wiederholt angezweifelt, zuerst und am wirksamsten von Muratori.<sup>173</sup> Nur Julian, so Muratori, werde im Gedicht als Bischofssohn bezeichnet (41: *sacerdotis nurus*). Von Titia werde ausgesagt, daß sie in ein Bischofshaus einheirate (62). Zurückgewiesen wurde diese Kritik jedoch von Bruckner. Sie erkläre nicht die „eingehende Berücksichtigung, die die Person des Aemilius in diesem Gedichte findet“.<sup>174</sup> Auch werde von ihm ausgesagt, daß er die Vaterschaft des Paares mit Memor teile (220: *communem sibimet pignoribusque patrem*). Walsh meint, dies könne sich nur auf das Motiv der geistlichen Vaterschaft beziehen, wie sie auch von Memor ausgesagt werde.<sup>175</sup> Über Bruckners hinaus sprechen jedoch noch folgende Gründe für Titias Abstammung aus Aemilius' Haus. Im *incipit* wird sie als *femina clarissima* bezeichnet. Damit ist sie wohl vornehmerer Abstammung als Julian. Die kirchliche und wohl auch soziale Stellung seines Vaters reicht nicht an die des Aemilius heran.<sup>176</sup> Dieser steht in engem Kontakt mit Paulinus und ist über Melania und die *Anicii* vielleicht

<sup>170</sup> Gegen Muratori (Dissertatio vii [PL 61, 789]), Bouma (Epithalamium 15-16) und Crouzel (Liturgie 621) kann der Genitiv Singular hier durchaus kollektiv aufgefaßt werden, d. h. sich auf Memor und Aemilius als Väter Julians und Titias beziehen.

<sup>171</sup> Diese Möglichkeit scheint Crouzel (Liturgie 621) erwogen zu haben.

<sup>172</sup> Vgl. Norisius, Historia (Opera 4, 882).

<sup>173</sup> Muratori, Dissertatio vii (PL 61, 789); positiv aufgenommen von Bouma, Epithalamium 15-16, sowie Crouzel, Liturgie 621.

<sup>174</sup> Bruckner, Julian 18, Anm. 1.

<sup>175</sup> Walsh, Poems 252, Anm. 51.

<sup>176</sup> Vgl. die oft zitierte Stelle Paulin. Nol. *carm.* 25,213-218 (CSEL 30, 245): *surge Memor, uenerare patrem, complectere fratrem. | uno utrumque tibi nomen in Aemilio est. | iunior et senior Memor est. mirabile magni | munus opusque dei! qui minor, hic pater est; | posterius natus senior, quia sede sacerdos | gestat apostolicam pectore canitiem.* – „Auf Memor, erhebe dich, Ehr' zu erweisen dem Vater, zu umarmen den Bruder. | Denn beide Titel hast du im einen Aemilius. | Jünger und älter ist Memor. Des großen Gottes | Wundergabe und Werk! Der geringere ist hier der Vater, | der Nachbar'ne aber der Würdigere; denn da er Bischof ist, | trägt er sein bischöfliches graues Haar in seinem Herzen.“ Zwar wird hier die Seniorität Aemilius' eindeutig als Resultat seines Bischofsamts dargestellt (vgl. dazu auch Walsh, Poems 252, Anm. 50), daß er jedoch von vornherein ein prestigeträchtigeres Episkopat hält als Memor, läßt sich am ehesten durch seine überlegene soziale Ausgangsposition erklären (vgl. dazu auch Noethlichs, Einflußnahme; Jones, Empire 2, 922-925). Zu Aemilius' Jugendlichkeit vgl. auch das im zweiten Kapitel, Anm. 5, zu Gaudentius von Brescia Gesagte. Gaudentius war mit Aemilius 406 in jener vom Pech verfolgten Delegation nach Konstantinopel gereist.



sogar mit ihm verwandt.<sup>177</sup> Aus welchem Grund aber sollte Aemilius Julian trauen und Paulinus ein Epithalamium dazu komponieren? Natürlich spielt hier auch das Motiv geistlicher Patenschaft über Julian eine Rolle. Dies wird auch reichlich im Gedicht expliziert. Aber auch daß über Titia nichts weiter gesagt wird, als daß sie sich nun als gehorsame Frau eines Bischofs demütig in dessen Familie einzu-fügen habe, entspricht ganz den Konventionen des literarischen Epithalamiums. Entsprechendes hatte auch Statius über Stellas Frau Violentilla geäußert.<sup>178</sup> Selbst wenn Titia eine Tochter oder nähere Verwandte (etwa Nichte) Aemilius' und somit von ihrer Abstammung her eine *femina clarissima* gewesen sein sollte, wäre es fehl am Platz gewesen, dies in einem Epithalamium zu thematisieren, anlässlich der Hochzeit, bei der sie ja doch Mitglied der Familie ihres Gatten wurde. Reicht dies als Erklärung dafür aus, daß Paulinus sich nicht über ihre Herkunft äußert, erscheint die Möglichkeit, daß sie Aemilius' Tochter war und daß dies Aemilius' und Paulins Anwesenheit bei der Hochzeit am besten erklärt, durchaus plausibel.

Als wahrscheinliches Datum des Ereignisses wurde oben bereits das Frühjahr des Jahres 407 ins Auge gefaßt. Wahrscheinlicher Ort ist die Bischofskirche von Benevent. Dort findet, wenn überhaupt,<sup>179</sup> das in den Zeilen 199-234 beschriebene Ritual statt.<sup>180</sup> Ob die Zeilen 29-34 eine öffentliche Anteilnahme größeren Ausmaßes bezeugen, ist ungewiß. Sie deuten eher an, daß die Zeremonie nicht auf den Straßen von Benevent ausgetragen wurde.<sup>181</sup>

Über die Frage nach der Identität Titias und die rein liturgische Seite der Feierlichkeit hinaus ist schließlich noch das Verhältnis Memors zu Aemilius' sowie das des Dichters bzw. Rezitatoren zum Geschehen und seinen Protagonisten von Bedeutung. Paulins Epithalamium war nach den spätantiken Konventionen des rhetorischen oder literarischen Epithalamiums wohl nicht Teil der beschriebenen Feierlichkeit, sondern wurde nachträglich verfaßt, eventuell auch vorgetragen, vor allem aber als literarisches Werk in Umlauf gebracht.<sup>182</sup> Selbst wenn Paulinus also bei der Hochzeit zugegen war, war er als Dichter oder Rezitator des Epithalamium nicht mit am Ritus beteiligt. Seine „Regieanweisungen“ (201: *duc Memor...*; 213: *surge Memor...* usw.) und „Eindrücke“ (205: *quis procul ille hominum...*) sind daher vom dramaturgischen Aufbau seines Gedichts her zu interpretieren, nicht vom tatsächlichen Ablauf des darin beschriebenen Geschehens. Die Sequenz etwa, in der Aemilius als majestätische Gestalt erscheint, umgeben von „Kohorten“ von

<sup>177</sup> Vgl. dazu schon Buse, Paulin 2, 347; s. auch oben Anm. 120.

<sup>178</sup> Vgl. Hardie, Statius 114-115; Stat. *silv.* 1,2,260-265 (bloße Andeutung der neapolitanischen Herkunft Violentillas). 273-277 (Ermahnungen an die Braut).

<sup>179</sup> Dieses Fragezeichen ist grundsätzlich angebracht, da es sich hier um ein rhetorisches oder literarisches Epithalamium handelt, das nicht gemäß dem Ablauf einer realen Eheliturgie, sondern nach literarischen Maßstäben aufgebaut ist (s. dazu auch im folgenden).

<sup>180</sup> Vgl. Paulin. *Nol. carm.* 25,199-200 (CSEL 30, 244): *ipse pater uobis benedicat episcopus, ipse | praecinat hymnisonis cantica sancta choris*. – „Euer Vater selbst, der Bischof, segne euch, | Er leite heil'ge Gesänge mit hymnodierenden Chören.“ Gemeint ist Memor, der im folgenden eine assistierende Rolle übernimmt (so auch Walsh, Poems 251, Anm. 46).

<sup>181</sup> Paulin. *Nol. carm.* 25,30.33 (CSEL 30, 239): *Christus ubique pii uoce sonet populi. | ... | nec sit Christicolam fanatica pompa per urbem*.

<sup>182</sup> Zu Statius' Epithalamium vgl. in diesem Zusammenhang Hardie, Statius 115; zur Verbreitung theologischer Werke zu Beginn des 5. Jahrhunderts s. Hammond, *Product* 1, 367; Bischoff, *Paleography* 185; vgl. Marrou, *Technique*; Arns, *Technique*; Bardy, *Copies*.

Altardienern, die den Dichter an Engelschöre erinnern (Zeile 205-212),<sup>183</sup> hat also wohl weder etwas mit dem überirdischen Glanz des bereits verschiedenen Aemilius zu tun, wie Garnier meinte, noch mit dem Eindruck, den die Pracht des noch lebenden Aemilius auf Paulinus gemacht haben könnte. Die Vergilischen Versteile, deren Urbilder sich auf Augustus beziehen, verweisen auf die liturgische Rolle und soziale Stellung des Aemilius. In Kontrast dazu wird Memor aufgefordert, dem Vorsteher (231: *antistes*) zu assistieren. Zum Dank oder zur Entschädigung dafür, daß er diese Rolle akzeptiert, wird ihm Gleichheit mit dem eigentlich über ihm stehenden Kollegen zugesichert (219: *filius est fraterque Memor*). Resultat des so erfolgten Ausgleichs ist die „Umarmung von Gerechtigkeit und Friede“ (221: *iustitia et pax se gemina uice complectuntur*).<sup>184</sup>

Natürlich können, wie Crouzel richtig bemerkt hat, die auf den Zeilen 199-234 beschriebenen Abläufe auf dem Hintergrund anderer Quellen auch als Eheschließungsliturgie gedeutet werden.<sup>185</sup> Das in Paulins Epithalamium entwickelte Eheverständnis ist jedoch von dem des neuzeitlichen Christentums grundsätzlich verschieden. Paulinus deutet die christliche Ehe vor allem als Symbol für das asketische Leben als Vorwegnahme der Existenz der Heiligen im Himmel nach der in Kürze zu erwartenden Wiederkunft Christi (189-190). Die Rede vom Bund (11: *pactum*; 15.165: *foedus*) bezieht sich von daher also nicht in erster Linie auf die eheliche Beziehung zwischen Mann und Frau, sondern auf die geistliche Beziehung zwischen Gott und Mensch in Christus, wie sie am authentischsten in der Jungfräulichkeit Mariens gelebt wird.<sup>186</sup> Paulinus stellt hier also nicht eine Eheschließung dar, in der sich das Brautpaar gegenseitig das Ehesakrament spendet, sondern eine Eheschließung als Symbol für das von den Brautleuten anvisierte asketische, d. h. sexuell enthaltsame (235f: *nescia carnis | membra gerant*) Leben, dessen Gelübde (230: *pia uota*) in die Hände des Bischofs (232: *manus castas* [*sc. antistitis*]) abgelegt werden. Also nicht um im Brautbett die Ehe zu konsummieren werden Julian und Titia in der Kirche getraut, sondern um in „jungfräulicher Eintracht“ (233) als priesterliches Paar (238-239) ohne fleischliche Berührung zusammenzuleben – nach dem Vorbild, wie ganz zum Schluß noch angefügt wird, des Paulinus und der Therasia (240: *esto et Paulini Therasiaequae memor*). Nach Paulins Epithalamium geschieht die Eheschließung in der Kirche unter Anwesenheit des Priesters bzw. Bischofs also nicht *qua* Eheschließung, sondern vielmehr *qua* Eheschließung eines mit seiner Frau auf die Zukunft hin in sexueller Enthaltsamkeit lebenden Klerikers. Noch überspitzter formuliert, der Bischof steht hier nicht der Trauung vor, sondern der Jungfrauenweihe des Brautpaares.<sup>187</sup>

Mit dieser grundsätzlichen Überlegung im Hintergrund ist also die Trauungsliturgie zu deuten. Memor stimmt die Chorgesänge an (199-200). Er führt das Braut-

<sup>183</sup> Vgl. oben Anm. 124.

<sup>184</sup> Vgl. Ps 84,11: *iustitia et pax osculatae sunt* (s. dazu auch McGrath, Divine Justice).

<sup>185</sup> Crouzel, Liturgie 622-624; als klassische Studie hierzu vgl. Ritzer, Formen, bes. 159. Die Beschreibung der Liturgie endet Zeile 228. Das anschließende Gebet endet Zeile 234, nicht, wie Crouzel meint, auf Zeile 232. Bei Zeile 235-241 handelt es sich um einen Kommentar Paulins zu Aemilius' Gebet und einer abschließenden persönlichen Bemerkung (s. dazu auch im folgenden).

<sup>186</sup> Zu weiteren Einzelheiten vgl. oben Anm. 156.

<sup>187</sup> Dazu freilich daß es hier nicht um eine mit Disziplinarmaßnahmen einzuschärfende asketische Lebensform geht, s. die Zeilen 233-234 (vgl. unten Anm. 189; sowie oben Anm. 156).

paar an den Altar (201-202). Herantritt in Begleitung von Altardienern Aemilius in heiligem Glanz (203-212).<sup>188</sup> Memor erhebt sich, erweist Aemilius die Ehre, tauscht mit ihm den Bruderkuß (213-214) und übergibt ihm das Brautpaar (225-226). „Dieser vereint die Häupter beider unterm ehelichen Frieden, | hält seine Rechte über sie und segnet sie durch ein Gebet“ (227-228). Dieses lautet:

„Christus, oh Christus, erhör’ deine Priester in ihren Gebeten, | neige dein Ohr den Bitten, dargebracht in frommem Verlangen. | Lehre, Christus, die vom heiligen Vorsteher eben Getrauten, | hilf durch seine keuschen Hände den züchtigen Herzen, | auf daß in beiden die Eintracht herrsche eines jungfräulichen Lebens, | oder sie [wenigstens] Samen seien eines Geschlechtes geweihter Jungfrau’n.“<sup>189</sup>

Daran an schließt sich übergangslos eine kommentierende Bemerkung Paulins sowie eine abschließende Anrede an Memor in Form einer Fürbitte.

„Von diesen Bitten vorzuzieh’n ist erstere, daß sie unwissend um das Fleischliche | die Glieder ihres Leibes mögen halten; daß aber, wenn sie schon im Leib vereint sein wollen, | doch wenigstens ein priesterlich’ Geschlecht daraus entspringen möge | und ein Haus Aaron sei der ganze Haushalt Memors | und auch ein Haus von Christen Memors Haus. | Und Memor sei auch eingedenk Paulinus’ und Therasias, | damit auf ewig Christus eingedenk sei Memors.“<sup>190</sup>

Schließlich sei noch kurz auf die dieser Ehelehre zugrundeliegende theologische Anthropologie verwiesen. Sie ist einerseits auf dem Hintergrund der bereits erwähnten asketisch-theologischen Bewegungen gegen Ende des 4., Anfang des 5. Jahrhunderts (wie Priszillianismus und Origenismus) zu interpretieren, andererseits im Hinblick auf die Entwicklung des Pelagianismus im allgemeinen sowie Julians Theologie im besonderen, vor allem auch im Zusammenhang mit jenen früheren Bewegungen. Davon daß Paulinus in dieser Beziehung eine Schlüsselstellung zukommt, war ebenfalls schon einmal kurz die Rede gewesen.<sup>191</sup>

Ein erster interessanter Begriff in dieser Hinsicht findet sich im Epithalamium bereits im Eröffnungsgebet auf den Zeilen 5 und 6: „Denn leicht, oh Christus, ist dein Joch, wenn es nur prompter Wille (*uoluntas*) | auf sich nimmt.“ Diese exter-

<sup>188</sup> Zum Text s. oben Anm. 124. Sowohl die soziale (s. weiter oben in diesem Abschnitt) als auch die liturgische Referenz dieses Abschnitts ist somit deutlich. Die Passage im Hinblick auf Aemilius als bereits Verstorbenen zu deuten, verbietet sich von daher.

<sup>189</sup> Paulin. Nol. *car. m.* 25,229-234 (CSEL 30, 245): *Christe, sacerdotes exaudi, Christe, precantes | et pia uota sacris annue supplicibus. | imbue, Christe, nouos de sancto antistite nuptos | perque manus castas corda pudica iuua, | ut sit in ambobus concordia uirginitatis | aut sint ambo sacris semina uirginibus.*

<sup>190</sup> Paulin. Nol. *car. m.* 25,235-241 (CSEL 30, 245): *uotorum prior hic gradus est, ut nescia carnis | membra gerant; quod si corpore congruerint, | casta sacerdotale genus uentura propago, | et domus Aaron sit tota domus Memoris | christorumque domus sit domus haec Memoris. | esto et Paulini Therasiaequae memor, | et memor aeternum Christus erit Memoris.*

<sup>191</sup> Vgl. oben Anm. 102 zu Hieronymus’ *ep.* 85 und Querverbindungen sowie Anm. 107 zum Briefwechsel mit Augustinus bezüglich Paulins Kontakten zu Pelagius; zum Origenismus vgl. nun vor allem auch Clark, Origenism; Controversy 33-36.187-188.200-202.216.

ne, im Rückblick durchaus pelagianisch klingende Zuordnung von göttlichem Ruf und menschlicher Befähigung zur Nachfolge wird in den folgenden Versen nicht etwa durch eine Gnadenlehre vertieft. Paulinus verweist vielmehr stattdessen auf die gottebenbildliche Schöpfung des Menschen als Mann und Frau (Gen 1,27) als Grundlage jener Befähigung (15-26). Auf Hinweise, daß jene natürliche Fähigkeit zur Nachfolge durch eine Art Ursünde beeinträchtigt wäre, wird man im gesamten Epithalamium vergeblich suchen. Die Ermahnungen an Braut und Bräutigam suggerieren vielmehr eine auf der natürlichen Basis nüchterner Lebensführung (vgl. 29: *sobria ... gaudia*) durchaus verwirklichtbare bzw. größtenteils bereits verwirklichte Vollendung christlichen Lebens. Die angesprochenen Laster stellen lediglich vermeidbare exemplarische Einzelverstöße gegen Gottes Gesetz dar.<sup>192</sup>

Freilich entwickelt Paulinus auf der Grundlage des Glaubens an das Mysterium der Inkarnation auch einen Gnadenbegriff. Dieser wird aber nicht intrinsizistisch, vom Sakramentsbegriff (und schon gar nicht vom Begriff eines Sakramentes der Ehe!) her entfaltet, sondern extrinsizistisch, durch die äußere Zuordnung von Gottesbegriff, asketischer Haltung des einzelnen Gläubigen und kirchlicher Legitimation: Gott wird Mensch dadurch und nur dadurch, daß eine Jungfrau Mutter wird und dabei dezidiert Jungfrau bleibt (160f.).<sup>193</sup> Menschwerdung Gottes und Jungfräulichkeit Mariens sind einander heilsrelevant zugeordnet, und zwar äußerlich, d. h. die Jungfräulichkeit Marias ist Marias (menschlicher) Beitrag zum Inkarnationsgeschehen und ergeht von daher an alle Gläubigen als Ruf. Sie symbolisiert außerdem das Ende der Deutung sexueller, sozialer und spiritueller Beziehungen als Machtstrukturen. Nicht die Strukturen selbst werden infragegestellt. Die Frau soll weiter dem Mann gehorchen und der sozial und kirchlich niedriger Stehende dem Höherstehenden aufwarten (145-148, 213-214). Auch ist Gott weiterhin der Allmächtige und der Allherrscher. Aber die Beziehungen sind nun anders zu deuten, nämlich als frei geschenkte Liebesbeziehungen (6: *facili fert amor obsequio*) geschwisterlicher Natur, als Beziehungen unter Menschen, die in Christus von einer einzigen Mutter neu geboren wurden und deshalb alle Brüder und Schwestern sind, ganz im Sinne dessen, was Gott in Christus den Menschen wurde.<sup>194</sup> Die Widersprüchlichkeit dieses Konzepts ist nach Paulinus als Paradox zu sehen, analog zu dem der Jungfräulichkeit der Mutter Jesu, dem Modell für die Mutter Kirche, die durch jenes große Mysterium (167: *grande sacramentum*) zugleich Braut und

<sup>192</sup> Die *exempla* sind biblischen Ursprungs und handeln von Versuchungen, wie sie hauptsächlich Mitglieder der sozialen Oberschicht anfechten: Julian möge sich nicht von einem jungen Ding den Kopf verdrehen lassen wie König Herodes, der auf Wunsch der „Tänzerin Herodias“ Johannes den Täufer köpfen ließ (113: *Herodias saltatrix uirgo*; vgl. Mk 6,22; Mt 14,6, wo jedoch der Name des Mädchens nicht genannt wird; Herodias war der Name ihrer Mutter). Er möge nicht der Hybris des Königs Herodes oder des Pharaos verfallen (131.138) usw. Titia möge ein Leben in verschwenderischem Luxus meiden, wie es schon der Prophet Jesaja verurteilt habe (73; vgl. Jes 3,24 LXX; Cypr. *hab. uirg.* 13) usw. Der Ton der Ermahnungen deutet an, daß Paulinus nicht ernsthaft damit zu rechnen scheint, daß Julian und Titia auf Leben und Tod mit ihrer Berufung ringen, anders etwa als später Augustinus; vgl. *c. Iul.* 3,44.48.49.50 (PL 44, 724-728): *...nisi fallor...uinci times*.

<sup>193</sup> S. oben Anm. 154; vgl. dazu auch die Deutung bei Trout, Paulinus 216-217.

<sup>194</sup> Interessanterweise betont Paulinus in diesem Zusammenhang das Motiv, daß der erste der Sklave aller zu sein habe (Mt 20,27; Mk 10,44), Christus die Gestalt eines Sklaven annahm (Phil 2,7) oder seine Jünger Sklaven Gottes (*serui dei*; vgl. Röm 1,1; Aug. *ep.* 186,1,1 [CSEL 57,46] an Paulinus!) zu sein hätten, ebenso wenig, wie er im Zusammenhang mit der Paradieseserzählung das Ursündenmotiv bemühte (s. oben).

Schwester Christi wurde. Ihre Kinder sind nicht natürlicher Nachwuchs, sondern durch das ewige Wort gezeugte Nachkommen (171). Innerhalb der Kirche gibt es keine Unterschiede nach Geschlecht oder Herkunft (179; Gal 3,28; Eph 4,4f.). Alle sind Glieder eines Leibes. Christus ist das Haupt (181f.; 1 Kor 11,3; 12,27). In diesem Kontext ist auch die Ehe in ihrer urständlichen Bedeutung überflüssig geworden (189: *nubere...deserit aetas*). Sie dient aber weiterhin als Symbol für die Beziehung zwischen Gott und Menschen in Christus und Kirche und ist deswegen als asketische Lebensform beizubehalten (195-196).

Noch einmal: Die Zuordnung der Elemente ist äußerlich. Paulinus versteht die inkarnatorische Gnade Gottes als ein Angebot an den menschlichen Willen. Das in der Beziehung zwischen Aemilius und Memor beschworene Ethos von Gleichheit und Brüderlichkeit, Gerechtigkeit und Friede (214-216.221) beschreibt einen äußeren Zustand, der durch individuelle Willensentscheidungen je neu in eine heiligmäßige Lebensführung umzusetzen ist. Paulinus kann deshalb Julian und Titia in seinen Exhortationen als „Heilige“ anreden (z. B. 41. 91), aber diese Anreden haben einen eher fordernden statt konstatierenden Charakter, wenn sie auch von Optimismus gekennzeichnet sind. Christi überfließende Gnade dagegen spielt in diesem Modell lediglich eine Begleitrolle (206: *plurima quam Christi gratia prosequitur*). Sie setzt den integren Willen des Menschen, seine geschöpfliche Bereitschaft und Fähigkeit zu lieben (5-6) voraus.<sup>195</sup> Sie ist nicht voraussetzend, weil Gott sein den Menschen versprochenes Heil nicht ohne diese verwirklichen will. Von einer ganz ähnlichen Grundidee ist auch Julians Gnadenlehre getragen.<sup>196</sup>

#### ZUSAMMENFASSUNG

Ziel dieses Kapitels war die skizzenartige Rekonstruktion einiger Aspekte der Jugend Julians. Als ergiebigste Quelle dafür erwies sich das Epithalamium (*carmen* 25) des Paulinus von Nola zu Julians Hochzeit mit Titia.

Ausgangspunkt war die Annahme der Geburt Julians in Aeclanum um 381. Julian entstammte wahrscheinlich einem Geschlecht von Honoratioren jener Stadt. Anders als die Bürger von Benevent, von denen Q. Aurelius Symmachus anlässlich eines Besuchs in den 70er Jahren des 4. Jahrhunderts berichtet, waren diese schon seit mindestens einer Generation Christen. Julians Vater war wahrscheinlich sogar Bischof von Aeclanum. Dies brachte ihn in Kontakt mit Aemilius von Benevent, der eng mit Paulinus von Nola befreundet und über Melania die Ältere vielleicht sogar mit ihm verwandt war. Vielleicht liegen in der Freundschaft mit Paulinus sogar die Ursprünge von Memors Kontakten mit Augustinus, die durch Augustins noch erhaltene *ep.* 101 an Memor beiegt werden. Sicher enger als mit Augustinus und Hieronymus ist Julian um die Jahrhundertwende jedoch mit den asketischen Kreisen verbunden, gegen die Hieronymus im Kontext des Origenismusstreits polemisierte. Zu diesen Kreisen sind auch Pelagius und Caelestius zu

<sup>195</sup> Zwar redet Paulinus an einigen Stellen – etwa in *ep.* 30,2 (CSEL 29, 263) – von den Auswirkungen der Sünde Adams auf die gesamte Menschheit. Das Konzept fügt sich jedoch kaum in das Gesamt seiner Theologie ein; vgl. dazu auch Clark, *Controversy* 200-202.

<sup>196</sup> S. dazu unten im vierten Kapitel bes. S. 126-146.

rechnen. Von einem Lehrer-Schüler-Verhältnis zwischen Pelagius und Julian wird man jedoch nicht ausgehen können. Die römische Initiative zur Rehabilitation des Johannes Chrysostomus, die Aemilius von Benevent unter anderem mit Gaudentius von Brescia 406 nach Konstantinopel führte, eröffnet darüberhinaus einen ersten Blick auf Julians Möglichkeiten, Kontakte im Osten knüpfen.

Julians soziale Stellung war, nach Paulins Epithalamium zu schließen, ähnlich der seines Vaters wohl etwas geringer als die eines Paulinus oder Aemilius. Dennoch reichte sie offenbar dazu aus, um durch die Heirat Titias eine standesgemäße Verschwägerung mit Aemilius und, falls Aemilius über Melania mit Paulinus verwandt war, sogar mit Paulinus selbst zu ermöglichen. Schon Julians Vater Memor scheint eine sozial höher stehende Frau geheiratet zu haben. Juliana wird von den Quellen (s. etwa Mercator, oben Anm. 13) eine illustre Herkunft bescheinigt. Zu Memor schweigen die Quellen in dieser Beziehung. Bruckner fühlte sich dadurch dazu verleitet, Juliana kurzerhand als eine Angehörige des Geschlechts der *Iulii* zu bezeichnen, was mit Recht als unbelegbar zurückgewiesen wurde.<sup>197</sup> Angesichts der bisher etablierten Kontakte der Familie Julians mit Angehörigen senatorischer Adelshäuser sollte aber dennoch nicht völlig unbeachtet bleiben, daß Juliana im 4. und 5. Jahrhundert ein populärer weiblicher Vorname im Geschlecht der *Anicii* gewesen zu sein scheint.<sup>198</sup> Julianus hingegen war ein während dieser Zeit im Geschlecht der *Caeionii* mehrere Male auftauchender männlicher Name.<sup>199</sup> Falls auf der Basis von Paulins Epithalamium Julians Braut Titia als Tochter des Aemilius von Benevent identifiziert werden kann und falls dieser mit Melania der Älteren verwandt war, könnte Julian dadurch mit einer Familie wie den *Valerii* und *Aradii* in Verbindung gebracht werden sowie im Zusammenhang damit mit einer Reihe einflußreicher Persönlichkeiten in Rom und Konstantinopel, auf die er später seine Hoffnung im Kampf gegen Augustinus und um seine Rehabilitation gesetzt haben könnte.<sup>200</sup> Diese Vernetzungen sind gerade auch im Hinblick auf die kirchliche Stellung der im Epithalamium genannten Personen zu berücksichtigen. Daß Memor und Aemilius Bischöfe sind und Julian Kleriker und Lektor, ist Paulinus nicht weniger wichtig als das adlige Standesbewußtsein, das sie gerade auch als

<sup>197</sup> Vgl. Bruckner, Julian 15; Wermelinger, Rom 227, Anm. 46.

<sup>198</sup> Von drei bzw. vier bekannten Julianas aus dieser Zeit sind alle Angehörige der *Anicii* und alle nizanisch-orthodoxe Christinnen, Anicia Juliana, die Mutter der Demetrias, einer jugendlichen Aszetin, die von Pelagius wie von Hieronymus umworben wurde (vgl. dazu die Ausführungen bei Wermelinger, Rom 5; Brown, Aspects 170), ihre Enkelin Anicia Juliana sowie eine Generation zuvor Tyrrania Anicia Juliana, die Frau des Q. Clodius Hermogenianus Olybrius, der als Konsul des Jahres 379 bei der Machtübernahme Theodosius' des Großen eine wichtige Rolle spielte (vgl. dazu Matthews, Aristocracies 98; zu den prosopographischen Details PLRE 1, 468; PLRE 2, 635-636).

<sup>199</sup> Vgl. PLRE 1, 474-477; zum Stammbaum der *Caeionii Rufii* s. ebd. 1138.

<sup>200</sup> Der mit Julian etwa gleichaltrige Rufius Antonius Agrypnius Volusianus aus der *gens* der *Caeionii Rufii* etwa sollte 418 jener *praefectus urbis Romae* sein, unter dem die Verbannung der verurteilten Pelagianer, namentlich des Caelestius, nur mit Verzögerungen erfolgte (vgl. Wermelinger, Rom 198.205). Schon um 410 war er – wie auch Melania die Ältere – mit Augustinus in Kontakt gewesen. 428-429 war er *praefectus praetorio Italiae*. Seine Schwester Albina war mit Valerius Publicola, dem Sohn Melanias der Älteren verheiratet. Deren Tochter war Melania die Jüngere. Diese soll Volusianus nach *uit. Mel.* 2,23 (SC 90, 232) kurz vor seinem Tod i. J. 437 in Konstantinopel zum Christentum bekehrt haben (vgl. Brown, Aspects 174-175; zu den prosopographischen Details s. Chastagnol, Fastes 276-279, bes. 278; Volusien; PLRE 2, 1184-1185; PLRE 1, 1138. 1142. 1147 zu den Stemmata der *Caeionii Rufii*, der Älteren Melania sowie der *Valerii* und *Aradii*; vgl. auch Rebenich, Hieronymus 173).

Kirchenführer repräsentieren und auf dessen kultureller Basis die Theologie des Epithalamiums aufgebaut ist.<sup>201</sup>

Paulins Epithalamium enthält neben den historischen Referenzen bereits eine Reihe von Aussagen über Julian, die dessen Bild in Zukunft prägen sollten. Daß es bereits im frühesten Zeugnis zur Person Julians um Exegese, Schöpfungslehre, Aszese, Ehe und Sexualität geht, macht dies freilich wenig verwunderlich. Auch die Theologie von Paulins Epithalamium nimmt einige Aspekte von Julians späterer Lehre vorweg. Paulinus entwickelt einen positiven Begriff von Willensfreiheit, Geschöpflichkeit und Sexualität und betont eine durch die Gnade der Inkarnation grundgelegte Gleichheit von Gott und Mensch sowie der Menschen untereinander vor dem göttlichen Gesetz. Wie im Epithalamium unter anderem an den Beispielen von Memor und Aemilius deutlich gemacht wird, soll dies zwar nicht bedeuten, daß Unterschiede aufgrund von Alter, Stand und Stellung innerhalb der kirchlichen Hierarchie keine Rolle mehr spielten. Der Gleichheit vor und in gewissem Sinne sogar gegenüber Gott wird aber doch ein gewisser Vorrang vor diesen Unterschieden und Privilegien eingeräumt. Dies erinnert zumindest ansatzweise an Julians spätere Rede von Gottes Gerechtigkeit als *aequitas*.<sup>202</sup> Trotz dieser deutlichen Schwerpunkte, die Paulinus hier setzte, wäre es jedoch anachronistisch, seine Theologie als pelagianisch zu bezeichnen.<sup>203</sup> Es ist durchaus offen, in welche Richtung sich die im Epithalamium formulierten Gedanken in den Jahrzehnten danach weiterentwickeln sollten, und es wird Julian überlassen bleiben, sie zu einer kohärenten Theologie auszubauen, nicht zuletzt auch in Auseinandersetzung mit Augustinus und den Anhängern seiner Lehre.

<sup>201</sup> Zur zunehmenden Verknüpfung von adligem Standesbewußtsein und kirchlichem Amtsverständnis in jener Zeit – trotz anfänglicher Widerstände der Kirchenhierarchie – vgl. Jones, *Empire* 2, 922-925; sowie, speziell zu Paulinus, Mratschek, Briefwechsel 489-546 (Literatur).

<sup>202</sup> Vgl. dazu Brown, Augustinus 333.335.341.343; McGrath, *Justice*; Thonnard, *Justice*; Lössl, *Intellectus* 312, Anm. 13 u. ö; s. auch unten im vierten Kapitel S. 126-147.

<sup>203</sup> Vgl. Clark, *Controversy* 201.

## VIERTES KAPITEL

### GEISTIGES PROFIL

#### BILDUNG UND WISSEN

Julians Bildungsgang fiel in eine Zeit des Umbruchs.<sup>1</sup> Er war zwar noch, Julians literarischer Hinterlassenschaft nach zu urteilen,<sup>2</sup> von unverwechselbar und auch dezidiert antikem Charakter,<sup>3</sup> aber gerade in dieser Betonung des Antiken, in dem ihn motivierenden Klassizismus,<sup>4</sup> zeichnete sich auch, stärker schon als noch eine Generation vor Julian, das Ende der Antike ab.<sup>5</sup> Wohl wird Julian wie jeder Gebildete der Antike seine Sekundarschuljahre<sup>6</sup> bei einem *grammaticus* absolviert<sup>7</sup> und im Rahmen dieser Ausbildung auch Griechisch gelernt haben,<sup>8</sup> ehe er die Grund-

<sup>1</sup> Vgl. Marrou, *École*; *Histoire* 422-484; *History* 299-339; Augustinus; Bowen, *History*.

<sup>2</sup> Vgl. dazu die Ausführungen von Bruckner, Julian 75-89. Baxter (Notes 5) nennt Julian den „größten Meister der lateinischen Sprache seit Tertullian“ und stützt sich in seinem Urteil auf Jülicher, den Schanz (*Geschichte* 4/2, 510) mit den Worten zitiert: „Der Schriftsteller Julianus gehört zu den originellsten und lebendigsten Gestalten der altchristlichen Literatur.“ Solche Urteile erklären sich jedoch eher aus der (eigentlich „un-spätantiken“) Originalität Julians in Sprache und Stil.

<sup>3</sup> Vgl. Harder, *Geschichte*; Bowen, *History*; Marrou, *Histoire*; *History*; Muir, *Education*.

<sup>4</sup> Vgl. dazu Tauer, *Neue Orientierungen*, 338-345 (zum Klassizismus in Rom im Ausgang des 4. Jahrhunderts in Kombination mit Paulinismus und Aszetismus).

<sup>5</sup> Gibbons Rede von dieser Epoche als einer des Niedergangs oder Verfalls (‘decline’), wie sie hinsichtlich der Situation des Bildungssystems zunächst auch von Marrou (Augustinus 75-91; Augustin 84-104) aufgenommen (‘*décadence*’), später (Augustinus 515-516; Augustin 663-665) allerdings wieder etwas eingeschränkt wurde, ist in jüngerer Zeit verstärkt in Mißkredit geraten. Betont wird in der neueren Forschung vor allem der Aspekt des Wandels oder der Transformation (etwa bei Fuhrmann, Rom 9-21; vgl. auch Marrou, *Christiana tempora*, 3-47.67-85).

<sup>6</sup> Zu den Eigenarten der Primarstufe (Erlernen von Lesen, Schreiben und Rechnen) s. Marrou, *Histoire* 389-399; *History* 265-273. Berühmt sind Quintilians Anmerkungen zum Elementarunterricht *inst. or.* 1, 1-3; zur Weiterentwicklung antiker Unterrichtsformen bis ins frühe Mittelalter hinein s. Bischoff, *Elementarunterricht*.

<sup>7</sup> Vgl. dazu Marrou, Augustinus 9-23; Augustin 3-26; zu Pelagius in diesem Zusammenhang vgl. Tauer, *Neue Orientierungen*, 325f. Als paradigmatisch gilt Hieronymus’ Ausbildung bei Donatus (vgl. Holtz, Donat 37-46; Schaublin, *Prägung* 151-153).

<sup>8</sup> Zweisprachigkeit (Griechisch-Latein) ist ein grundlegender Charakterzug des römischen Bildungssystems (s. Marrou, *Histoire* 374-388; *History* 255-264). Doch ist die Einschätzung der Verbreitung und der Qualität von Griechischkenntnissen im Westen im Laufe der Kaiserzeit Gegenstand hitziger Debatten (vgl. dazu Marrou, Augustinus 25-41.489-495; Augustin 27-46.631-637, der in seiner *Retractatio* zu einer optimistischeren Einschätzung von Augustins Griechischkenntnissen gelangt als im Hauptteil seines Buches). Diese entzündeten sich meist an verschiedenen Ansichten darüber, was unter guten Griechischkenntnissen zu verstehen sei, ob aktive Beherrschung der Umgangssprache, Kenntnisse der klassischen Literatur oder der Bibel und patristischer Literatur. Den besten Überblick hierzu bietet nach wie vor Courcelle, *Lettres grecques*. S. ebd. 133 auch zu Julian: «Julien, évêque d’Éclane, est un helléniste distingué, qui une fois banni de son évêché, alla chercher refuge auprès, de Théodore de Mopsueste, puis à Constantinople.» Courcelle verläßt sich in seinem Urteil auf Gennad. *uir. ill.* 46 (78 Richardson), Julian sei *graeca et latina lingua scholasticus* gewesen. Gennadius’ positive Einschätzung der Griechischkenntnisse Julians läßt sich seit Entdeckung der exegetischen Werke eher begründen als noch zur Zeit Bruckners (Julian 77f.), der „nur die dürftigsten Anhaltspunkte für eine solche Annahme findet.“ Aber die aus den exegetischen Werken ableitbaren Griechischkenntnisse sind unter Umständen anderer Art als die im klassisch-römischen Griechischunterricht vermittelten. Iul. *tr. proph. praef.* (CChr.SL 88, 116)



lagen der Rhetorik studierte,<sup>9</sup> d. h. er wird zunächst den nach den Konventionen der Klassiker korrekten<sup>10</sup> Gebrauch der Sprache eingeübt haben, und zwar weniger durch theoretische Überlegungen als durch Auswendiglernen von poetischen Texten, namentlich der Werke Vergils.<sup>11</sup> Bruckner hat zahlreiche Belege gesammelt, die zeigen, wie sich dieser frühe Einfluß noch in der Sprache des reifen Julian niederschlägt.<sup>12</sup> Fester Bestandteil des Grammatikunterrichts waren die Tech-

etwa weiß sich dezidiert der antiochenischen (*apud Syros!*) – im Gegensatz zur alexandrinischen – exegetischen Tradition (Origenes) verpflichtet (Courcelle, *Lettres grecques*, 134; vgl. auch Bouwman, Julian). Diese zeitgenössische Unterscheidung sollte nicht vorschnell auf einen allgemeinen, vom Schulsystem her geformten Begriff von Exegese hin eingeengt werden (gegen Tauer, *Neue Orientierungen*, 325-326, Anm. 43; Schäublin, *Prägung*), der zwar Gemeinsamkeiten unter den rivalisierenden Traditionen, nicht aber die Unterschiede erklärt. Julians Kritik an der allegorischen Methode des Origenes und des ihm folgenden Hieronymus ist von daher wohl begründet und wird deshalb von Brown (Augustinus 334) völlig mißinterpretiert (als blinde Arroganz gegen den armen alten Hieronymus). *Iul. comm. Pss Theod. Mops.* ist teils als Übersetzung, teils als Paraphrase von Theod. Mops. *comm. Pss* abhängig, *Iul. exp. Iob* hat in Polychr. *comm. Iob* ein Vorbild und mögliche Quellen (vgl. dazu Vaccari, *Commento a Giobbe*, 125-184; D'Alès, *Julien* 314-322). Auf eine mögliche Abhängigkeit von *Iul. Cant.* von griechischen Quellen wies bereits Bruckner (Julian 78) hin. Ebd. verweist Bruckner auch allgemein auf das griechische Element in der Kultur Süditaliens, das Einfluß auf die sprachliche Bildung Julians gehabt haben könnte. Garnier hatte in *Dissertationes* iv und vi (PL 48, 449f. 623f.) für möglich gehalten, daß Julian Rufins des Syers *liber de fide* ins Lateinische übersetzte (s. dazu auch oben im ersten Kapitel, Anm. 21). Das wäre dann schon kurz nach 400 gewesen und im Kontext von Julians Beziehungen zu den mit Paulinus von Nola in Beziehung stehenden Kreisen zu situieren. Bruckner (Julian 78, Anm. 2) verweist diese Möglichkeit ins Reich der Fabel. In neuerer Literatur (vgl. etwa Wermelinger, *Rom* 11-15) wird sie nicht einmal mehr erwogen. Wie die des Hieronymus eine Generation vorher waren Julians Griechischkenntnisse denen Augustins überlegen. Im Laufe der Kontroverse mit Augustinus sollte dies auch Auswirkungen auf die Rezeption griechischer Theologie im Westen zeitigen (vgl. Courcelle, *Lettres grecques*, 134. 151. 188. 190. 191. 213). Julian zwang Augustinus, vermehrt griechische Vätertexte zu lesen und deren Autorität anzuerkennen. Augustinus dürfte dies nicht leicht gefallen sein. *Iul. Flor.* = *Aug. c. Iul. imp.* 3,111 (CSEL 85/1, 432) etwa hält Johannes Chrysostomus, Basilios und Theodor von Mopsuestia für die wichtigsten katholischen Väter, Augustinus kontert dagegen immer wieder – s. etwa *c. Iul. imp.* 4,112 (PL 45, 1405-1406) – mit Cyprian und Ambrosius (vgl. Dassmann, *Helfer*). Julian muß von daher als Anwalt östlicher Theologie im Westen ernstgenommen werden (vgl. dazu Courcelle, *Lettres grecques*, 213, Anm. 5; 183, Anm. 3).

<sup>9</sup> Zu den technischen und methodischen Lerninhalten der antiken Rhetorik s. Lausberg, *Handbuch*; Martin, *Rhetorik*; Fuhrmann, *Rhetorik*; zu Grammatiken und Rhetoriken des 3. und 4. Jahrhunderts s. HLL 5, 101-158, 342-349 (§§ 521-527, 564). Bruckner (Julian 78, Anm. 3) vermutet Kontakte Julians mit professionellen Rhetorenschulen und ihren Übungen hinter der Bemerkung *Flor.* = *Aug. c. Iul. imp.* 4,75 (PL 45, 1381): *si enim incolumissima fide, scholari more ad ostendendas tantummodo eruditionis tuae vires, ea tentares quae sunt inuicta concutere; finito tamen certaminis ludicio, his quibus obloquebaris palmam daturus.* – „Wenn du nämlich mit unversehrtestem Glauben, nach Art der Schulen, nur um die Kräfte deiner Gelehrtheit zur Schau zu stellen, versuchen würdest, das, was unwiderlegbar ist, zu erschüttern, würden nach Beendigung des öffentlichen Wettstreits dennoch die, denen du widersprichst, den Siegespreis erhalten.“ Tatsächlich dürfte Julian hier aber nur auf Augustins Vergangenheit als professioneller Rhetor anspielen.

<sup>10</sup> *Latine loqui* (Cic. *Brut.* 253.258), das hieß, so Marrou (Augustinus 67-69; Augustin 62-65), in erster Linie, konventionell klassisches Vokabular zu gebrauchen. Archaismen und Neologismen wurden als Barbarismen betrachtet.

<sup>11</sup> Vgl. dazu Marrou (*Histoire* 400-421; *History* 274-291; Augustinus 22f.46-49; Augustin 25f. 51-53), Fuhrmann (*Rhetorik* 42-145) sowie mit Angaben zu weiterer Literatur Tauer (*Neue Orientierungen*, 327-328), bes. zur Rolle der Arbeit mit poetischen Texten in der grammatischen Ausbildung sowie zur Einübung der *ars bene loquendi*. Vergil ist bis heute der Schulautor κατ' ἐξοχήν (s. dazu Fowler, *Virgil* 1607).

<sup>12</sup> Bruckner, *Julian* 87-88, Anm. 1; vgl. auch oben im dritten Kapitel, Anm. 160; *Iul. Flor.* = *Aug. c. Iul. imp.* 4,38 (PL 45, 1338): *tunc saeuus aper, tunc pessima tigris* (Verg. *georg.* 3,248:

niken von *lectio* und *emendatio*.<sup>13</sup> Sie vermittelten grammatische Kompetenz und Stilgefühl sowie die Fähigkeit zur historisch-philologischen Kritik und Exegese von Texten.<sup>14</sup> Schon auf dieser Stufe konnte ein gelehrter *grammaticus* – Julian selbst soll in seinen späteren Lebensjahren als ein solcher gewirkt haben<sup>15</sup> – im Rahmen der *enarratio* auch Inhalte vermitteln. Seine *eruditio* konnte schon für den jüngeren Studenten von nicht geringem Nutzen sein.<sup>16</sup> Solches Wissen konstituierte jedoch kein Fachwissen.<sup>17</sup> Es diente lediglich der Förderung der Beredsamkeit durch die Befähigung des Redners zur Anwendung von *exempla*. Wie die schon von Bruckner gesammelten Stellen belegen, konnte Julian auch auf diesem Gebiet aus dem Vollen schöpfen, sei es im Bereich der Mythologie<sup>18</sup> oder in dem

tum statt tunc); ebd.: ante omnes furor est insignis equarum (Verg. georg. 3,266); ebd.: uere tument herbae (Verg. georg. 2,324: terrae statt herbae); ebd.: uere abundantia teneri humoris exuberat (Verg. georg. 2,331: superat tener omnibus humor); ebd.: et coitum certis repetunt armenta diebus (Verg. georg. 2,329: Venerem statt coitum); ebd. 4,116 (PL 45, 1409): ante leues pascentur in aethere cerui (Verg. eclog. 1,59: ante leues ergo etc.); ebd. 5,11 (PL 45, 1440): macie signat armenta tenuari (Vergl. georg. 3,129: ipsa autem macie tenuant armenta uolentes); ebd.: ut ubi concubitus primos uoluptas nota (Verg. georg. 3,130: atque ubi concubitus primos iam nota uoluptas); ebd.: sollicitat et frondibus arceantur et fontibus (Verg. georg. 3,131: sollicitat frondesque negant et fontibus arcent); ebd.: saepe etiam cursu quatiunt et sole fatigant (Verg. georg. 3,132); ebd.: cum grauius tunsis area gemit frugibus et... (Verg. georg. 3,133: quum grauius tunsis gemit area frugibus et quam); ebd.: leues paleae flatibus efferuntur (Verg. georg. 3,134: surgentem ad Zephyrum paleae iactantur inanes); ebd.: hoc ideo, ne luxu nimio usus obtusior (Verg. georg. 3,135: hoc faciunt, nimio ne luxu obtusior usus); ebd.: sit genitali aruo et sulcos obliniet inertes (Verg. georg. 3,136); ebd.: sicque rapiat sitiens uenerem, ineriusue recondat (Verg. georg. 3,137: sed rapiat sitiens Venerem ineriusue recondat); ebd. 6,15 (PL 45, 1533): intelligas semineci me tibi rapere arma cruenta (Verg. Aen. 10,462: cernat semineci sibi me rapere arma cruenta); ebd.: uictricemque ferant morientia lumina ueritatem (Verg. Aen. 10,463: uictoremque ferant morientia lumina Turni); Iul. Turb. 254 (CChr.SL 88, 385) = Aug. c. Iul. 6,22 (PL 44, 836): oblato placuit componi foedere bellum (Verg. Aen. 12,109: gaudens statt placuit); vgl. auch das Horaziat (art. poet. 9-10) Iul. Turb. 160 (CChr.SL 88, 374) = Aug. c. Iul. 5,6 (PL 44, 785): pictoribus atque poetis quidlibet audendi semper fuit aequae potestas; und das Juvenalzitat (sat. 5,119) Iul. Flor. = Aug. c. Iul. imp. 6,29 (PL 45, 1577): deunge boues, dum tubera mittas (Juvenal: o Libye, disingue etc.); sowie exp. Pss Theod. Mops. 106,23 (CChr. SL 88A, 346.68-69): cuius quidem opera experti sunt illi qui primi ausi sunt pelago rates committere, et, quas natura negauerat, arte uias intrare (vgl. Horat. carm. 1,3,11-12: commisit pelago ratem); ebd. 113,8 (CChr. SL 88A, 357.29-31): bibulae stagnarentur harenae (Verg. georg. 1,114: bibula deducit harena).

<sup>13</sup> Vgl. dazu Marrou, Augustinus 17-22 (Einübung im Grammatikunterricht). 81-82 (praktiziert als Liebhaberei). 361-373 (Retractatio); Augustin 20-23. 85-87. 430-444; zur Entwicklung von der klassischen und mittelalterlichen (vgl. dazu auch Bischoff, Paleography; Elementarunterricht) Praxis der *emendatio* zur modernen Textkritik sowie zur bleibenden Bedeutung grammatischer und stilistischer Kompetenz vgl. Kenney, The Classical Text.

<sup>14</sup> Wie in Anm. 8 angedeutet, reicht dies allein allerdings noch nicht als Erklärung dafür aus, daß er die allegorische Methode in ihrer Anwendung auf die Biblexegese ablehnte. Hier werden im folgenden noch weitere Einflüsse zu diskutieren sein.

<sup>15</sup> Vgl. Bruckner, Julian 72; Vignierus, Praefatio (PL 45, 1040-1042): denique obiit Iulianus in ignobili Siciliae uico, apud Pelagianos ex episcopo ludimagister; s. dagegen unten S. 327-329.

<sup>16</sup> Vgl. Marrou, Augustinus 20-23.93-137; Augustin 23-26.109-157; Histoire 408-411; History 280-283; sowie oben (29-36) zu Augustins historischem und geographischen Wissen.

<sup>17</sup> Bruckners Überschrift zu seinem fünften Kapitel (Julian 75) – „Julian als Gelehrter“ – ist in dieser Hinsicht ein wenig irreführend.

<sup>18</sup> Doch macht Bruckner (Julian 81-82) m. E. zu wenig deutlich, daß es sich bei Julians Kenntnissen griechischer Mythologie wohl um aus dem schulmäßigen Umgang mit Dichtern gezogenes Wissen handelt (vgl. Marrou, Augustinus 114-116; Augustin 128-130), was er Flor. 3,117 selbst andeutet: sed quaero [te, Augustine,] cum quibus poetis in talem incurreris Ippocrenem? Die folgenden Beispiele dokumentieren lediglich kompetenten Gebrauch der entsprechenden Ausdrücke,

der Tier-, Erd-, Natur- und Völkerkunde.<sup>19</sup> Über die von Bruckner angeführten Stellen hinaus zeigt sich an einigen Passagen der neu entdeckten exegetischen

nicht Vertrautheit mit dem gesamten mythographischen Hintergrund; vgl. bereits oben im zweiten Kapitel Iul. Flor. = Aug. c. Iul. imp. 1,48 (CSEL 85/1, 37-38) die Schwefeldämpfe des Amsancustals und des Averner Sees sowie die Greuel archaischer Kulte ebd. mit Verg. Aen. 7,565; 5,813; 6,126.201; georg. 4,493; ebd. 3,117 (CSEL 85/1, 435f.) den Ausdruck *Ippocrene* (die von Pegasus geschlagene Roßquelle) für Pegasus, Gorgo, aus Teilen mehrerer realer Wesen zusammengesetztes mythisches Wesen, *bimembris bestia* (Verg. Aen. 6,289; Ovid. Fast. 3,456; met. 5,312). Julian bezieht den Ausdruck auf Augustins Freiheitsbegriff; ebd. 4,13 (PL 45, 1345) *Symplegadae* (zwei im Bosphorus befindliche Felseninseln, die vor der Durchfahrt der Argo durchfahrende Schiffe zu zermahlen pflegten; Ovid. met. 15,337ff.; trist. 1,10,47; Claud. 3,173; 20,13; 26,1). Augustinus, so Julian, werde zwischen den Symplegaden von schamvoller Reue (über die Perversion seiner Erbsündenlehre) und Mangel an Argumenten (gegen die Einwände dagegen) zerrieben. Deshalb sein *furor*; ebd. 104 (PL 45, 1400): Augustins Rede von der Sünde der Neugeborenen als ursprünglicher als deren Wesen (*antiquior eorum fuit actio quam substantia*) reiche wohl als Beweis dafür aus, daß sie als Beitrag zu einer Bacchusfeier geeigneter sei denn als wissenschaftlicher Beitrag (*quae commenta orgiis et thyrsis aptiora quam litteris, indicasse sufficiat*). *Orgia* ist die nächtliche Bacchus- oder Dionysosfeier, *thyrsus* der mit Efeu und Weinlaub geschmückte Bacchusstab mit dem Pinienapfel an der Spitze (Verg. Aen. 7,390; georg. 4,521). Ebd. 5,15 (PL 45, 1445-1447): *et si pupularum globulis examina galeata prodirent*. – „...und wenn aus den Bällchen der Pupillen behelmte Scharen hervortreten...“ spielt nach Bruckner (Julian 81, Anm. 3) entweder auf das Hervortreten Athenes aus dem Haupt des Zeus oder das der Kadmoniden aus der Drachensaat an (zu letzterem s. Ovid. met. 3,1ff.); s. ebd. auch: *haberetur gens, ut apud fabulas Mirmidonum*. – „Es hätte ein Geschlecht wie in den Fabeln über die Myrmidenen“. Letztere sollen aus den Ameisen hervorgegangen sein (Ovid. met. 7,523f.). Julian verhöhnt an dieser Stelle Augustins Vergleich (nupt. 2,29) der konkupiszenzlosen Fortpflanzung im Paradies mit dem Aussäen von Weizen, indem er Verg. georg. 1,1 (*quid faciat laetas segetes*) anklingen läßt und neben naturkundlichen auch auf die genannten mythischen Beispiele von Urzeugung verweist. Vgl. auch ebd. 3,81 (CSEL 85/1, 406): *si uideremus tristic lupini siluam sonantem, uel immundis subibus, uel uentis irruentibus commoueri...*, mit Verg. georg. 1,75: *aut tenuis fetus uiciae tristisque lupini | sustuleris fragiles calamos siluamque sonantem*. Ebd. 6,20 (PL 45, 1545): *deinde quis parasitus ita militis* (vgl. Bruckner, Julian 78-79, Anm. 1) klingt wörtlich an Plaut. Bacch. 573 und Ter. Eun. 228 an.

<sup>19</sup> Vgl. Bruckner, Julian 80; Iul. Flor. = Aug. c. Iul. imp. 4,123 (PL 45, 1419f.): Nur allmählich entpuppe sich Augustinus als Manichäer, so Julian, wie eine Schildkröte, die ihren Kopf aus dem Panzer hervorstreckt (*uelut testudo caput aperit*). Bei den Nilkatarakten, heiße es, lebten Leute, die hätten im Lärm der vorbeitragenden Wassermassen ihr Gehör verloren. Das sei wohl übertrieben (!), so Julian, könne aber dennoch als *exemplum* für die Taubheit jener dienen, die im Lärm von Augustins Propaganda ihre Ohren gegenüber der Tatsache verstopft hätten, daß Augustinus eine Art von Manichäismus predige. Sie glichen darin Vipern (*sicut aspidēs surdae rerum uocibus obnituntur*). M. E. impliziert Julian hier nicht, daß „taube Vipern schallempfindlich seien“ (gegen Bruckner, Julian 80, Anm. 4). Er spielt vielmehr auf die auch von Aug. en. Ps 57,7 (CChr.SL 39, 715) überlieferte Geschichte an, daß Schlangen, um den Tönen des Beschwörers zu widerstehen, ein Ohr gegen den Boden drückten und das andere mit ihrem Schwanz verstopften, also nicht von Natur aus taub seien, sondern sich taub stellten (vgl. Marrou, Augustinus 123). *Aspis* war ein im altchristlichen Kontext geläufiges Wort (s. Ps 57,5: *sicut aspidis surdae et obturantis aures suas*; 90,13: *super aspidem et basiliscum ambulabis*; Paulin. Nol. carm. 17,265 [CSEL 30, 93]; Iul. tr. Proph. Amos 1,5,13 [CChr. SL 88, 292.268]: *sicut aspidēs suas obturauerint aures suas*; TLL 2, 842f.). Aug. en. Ps 57,14 (CChr.SL 39, 720): *aspidēs erant, serpentes erant* deutet darauf hin, daß der Ausdruck nicht einfachhin synonym mit *serpens* verstanden werden darf. Flor. = Aug. c. Iul. imp. 5,15 (PL 45, 1445) weiß Julian von zweiköpfigen Würmern zu berichten (*uermiculis, quorum alium uertex ambifariam natus includit, ut ab utroque incipientes ex humero, finem habere intelligantur in medio*). Ebd. 6,28 (PL 45, 1575-1576) berichtet er von der Schlange, daß sie dehnbare Knochen habe (*serpentis, cuius species in corpus enode porrigitur*), nicht, wie Bruckner (Julian 80, Anm. 1) meint, knochenlos sei (vgl. dazu Gossen-Steier, Schlange 496). Iul. Turb. 245 (CChr. SL 88, 384) referiert, daß das Krokodil als einziges Lebewesen den Oberkiefer bewegen könne, was Marrou (Augustinus 124) für einen „Beobachtungsirrtum“ hält, Gossen-Steier (Krokodile 1948f.) jedoch durch die moderne Zoologie bestätigt findet. Als seine Quelle nennt Julian einen

Werke aber auch, wie stark er in dieser Hinsicht bereits vom Umgang mit biblischen Texten und christlichen Kommentaren beeinflusst war.<sup>20</sup> Auch zur Humanmedizin hat er einiges zu sagen,<sup>21</sup> in der Auseinandersetzung mit Augustinus vor

Albinus, den Bruckner (Julian 80, Anm. 6) für den Mittelplatoniker Albinus (Alcinous) hält (vgl. Dillon, *Middle Platonists*, 267-305.312-338; Alcinous), von dem aber keine solche Referenz erhalten ist. Falls eine existierte, könnte sie in einer Bemerkung zu Arist. *hist. an.* 516a 24 gestanden haben. Ursprünglich stammt sie von Herodot. *hist.* 2,68. Julian, der Augustins Frühwerk kannte, könnte sie auch aus Aug. *solil.* 2,8,15 (CSEL 89, 50) haben (vgl. Baltes-Lau, *Animal*). Berühmt sind Julians Bemerkungen zur Situations- und Kulturbedingtheit des Verhältnisses von Nacktheit und Scham *Flor.* = Aug. *c. Iul. imp.* 4,44 (PL 45 1363f.) sowie der Geburtswehen, die bei Barbarenvölkern wegen ihres natürlicheren Lebenswandels weniger akut seien, ebd. 6,29 (PL 45, 1577). Zum geistesgeschichtlichen Hintergrund solcher Gedanken (Weiterwirken des Zynismus im spätantiken Aszetismus, auch dem christlicher Prägung) vgl. Lovejoy-Boas, *Primitivism*, bes. 367 zu Solin. *coll.* 22,12-15; Goulet-Cazé, *Ascèse*; Temkin, *Hippokrates* 197-208; Downing, *Cynics*; Bracht Banham-Goulet-Cazé, *Cynics*; zu weiterem biblischen Wissen auch im folgenden Anm. 20.

<sup>20</sup> Vgl. tr. *Proph. Osee* 2,7,9 (CChr. SL 88, 174.165f.): *aquilarum iuuentute uolitare*; *Iohel* 1,7 (CChr. SL 88, 232.156-160): *humor arborum*; *Amos* 1,5,13 (CChr. SL 88, 292.268): *aspides surdae*; *exp. Iob* 40,10-19; 41,25 (CChr. SL 88, 104-105.29-75; 108.62-69): *Behemoth*; *Iohel* 1,4; 2,4-11; *Amos* 2,7 (CChr. SL 88, 229.50-70; 241.145-161; 306f.33-40.75-77): *eruca*, eine Art Kohl, *locusta* (= *locusta*), Heuschrecken, *bruchus* (= *brucus*), von *βρούχος*, *βρούκος*, die flügellose Larve von *locusta* (vgl. Souter, *Glossary* 32), *rubigo* (= *robigo*), Rostbrand (am reifen Getreide); *Amos* 2,6,13 (CChr. SL 88, 304.199-208): *bubali*; *equi*; *Osee* 2,7,10-11 (CChr. SL 88, 174.177-186): *quasi columba seducta*; *exp. Iob* 2,7 (CChr. SL 88, 9.65): *elephantiam quidam dicunt fuisse* [sc. *morbus Iob*] (Vaccari, *Commento* 167-168: *dicunt* [sc. Ioh. Chrys., Polychr., Apollin., Phil. diac., Hier.]); ebd. 22,15; 26,4-6 (CChr. SL 88, 62.68-75; 71.31-32): *gigantes* (sc. *gemunt sub aquas*); vgl. *exp. Pss Theod. Mops.* 32,16b (CChr. SL 88A, 147.61-63); *exp. Iob* 3,8; 11,11 (CChr. SL 88, 11.21-38; 105f.40-51.76-105): *Leuiathan* (sc. *qui maledicant diei, parati sunt suscitare eum; sicut draco*); vgl. *exp. Pss Theod. Mops.* 73,14a; 103,26b; 148,7 (CChr. SL 88A, 269.90; 337.143-147; 395.44-46); Ps 103,26 (Vaccari, *Commento* 133); *Amos* 2,9 (5) (CChr. SL 88, 322-323.128-131): *Nilus, fluuius Aegypti*, von *nilhim* (vgl. Ps 57,8: *ad nihilum ... uelut aqua decurrens*); vgl. *exp. Pss Theod. Mops.* 73,14b (CChr. SL 88A, 269.92-96): *Aethiopes*; *Amos* 1,4,12-13; 1,5,8; 2,9 (8) (CChr. SL 88, 284-285.248-260; 288.121-131; 324. 177-185): *nubes et nebulae*; vgl. *exp. Pss Theod. Mops.* 17,17b; 18,2; 28,10a; 31,6b-c; 68,2; 76,19b-c; 103,3a; 143,7b (CChr. SL 88A, 94. 107-108; 99.12-17; 131,61-62; 141.50; 251.4-5; 277.106-108; 334.20-24; 389.50): *aqua (caelum; uentus)*; *Turb.* 4,244.249-250 (CChr. SL 88, 384.42-46; 385.61-65): *oleaster* (Aug. *c. Iul.* 6,7,21 [PL 44, 835]; Marrou, *Augustinus* 122, Anm. 72); *Amos* 2,8 (5) (CChr. SL 88, 312.16-27): *poma*; *exp. Iob* 33,15-16; *Iohel* 2,28-31 (CChr. SL 88, 90.43-48; 249.478-491): *somnia* (Gott begegnet den Menschen im Traum durch die vermittelten Einfälle); *Amos* 1,1-2 (CChr. SL 88, 260-261): *terraemotus*; vgl. *exp. Pss Theod. Mops.* 17,16a (CChr. SL 88A, 94.91-93): *fulgora solent terrae motibus euenire*; *Osee* 3,13 (CChr. SL 88, 218.94-102): *ursa*; *exp. Pss Theod. Mops.* 41,1 (CChr. SL 88A, 192.8-10): *cerui*; ebd. 21,22 (CChr. SL 88A, 111.96-97): *unicornus (animal ualidum et terribile)*; 16,8b (CChr. SL 88A, 84-85.115-124): *oculi* (vgl. auch Baltes-Lau, *Animal*).

<sup>21</sup> Vgl. Bruckner, *Julian* 80-81; ebd. Anm. 7 zu *Iul. Flor.* = Aug. *c. Iul. imp.* 5,47 (PL 45, 1482-1483) zu Kontroversen zwischen Anhängern und Gegnern der Medizin (*medicinae oppugnatores*). Letztere, so Julian, behaupteten, die Medizin sei nutzlos; denn wer sterben müsse, sterbe sowieso, wer aber lebe, lebe auch ohne Medizin (vgl. das ähnlich strukturierte Argument *ex possibile et necessario* des Aristoteles über die Notwendigkeit zu philosophieren; Lössl, *Intellectus* 9-10). Julian hält diesen Schluß zwar für kunstgerecht und geistreich (*concinna et urbana conclusio*), weiß ihn aber zu widerlegen. Ziel der Medizin sei nicht die Überwindung des Todes, sondern die Linderung von Schmerzen und die Heilung von Krankheiten. Die Medizin widersetze sich nicht (vergeblich) dem Notwendigen, sondern verwirkliche das Mögliche; und genau in diesem Bereich (des Möglichen) erweise sie sich als nützlich. Hinter Julians Überlegung steht die Kritik an der Medizin seitens einiger Christen, sie fordere als quasi magische Praxis den Glauben an die Vorsehung Gottes heraus (vgl. Temkin, *Hippokrates* 171-172 zu Basil. *reg. fus. tr.* 6 [PG 31, 344A]: Gott erschaffe nur Gutes, also seien auch Krankheiten gut und als gottgegeben hinzunehmen und zu ertragen; die Medizin mit ihrem Anspruch, Krankheiten zu heilen, schaffe von daher nur Verwirrung). Möglicherweise dachte Julian auch an die Kontroverse innerhalb der Medizin zwischen empirisch-met-

allem in den Bereichen Gynäkologie und Fortpflanzungslehre.<sup>22</sup> Als reicher Fundus für *exempla* galt unter rhetorisch und grammatisch Gebildeten üblicherweise die römische Geschichte. Er wird von Julian allerdings nur wenig genutzt.<sup>23</sup> Seine

hოდisch und rational-dogmatisch ausgerichteten Medizinern (vgl. Vallance, *Medicine* 948f.; King, Soranus). Vielleicht zog er sein Wissen darüber aus einem Autor wie Vindicianus (s. unten Anm. 22), S. auch S. 121, Anm. 218, S. 123-125 zur Determinismusdebatte (Cic. *fat.* 30 [SVF II 956]).

<sup>22</sup> Vgl. *Iul. Flor.* = *Aug. c. Iul. imp.* 5,11. 15 (PL 45, 1440. 1445-1447) die Diskussion auf medizinischer Ebene (!) – *quod ... apud medicorum auctores latissime disputatur* – der Frage, ob die Zeugung, physiologisch gesprochen, erstursächlich ein Akt Gottes ist, wie Augustinus behauptet (*nupt.* 2,26 [CSEL 42, 278]: *semina ... a deo condita ... non uoluptate*), oder, wie Julian behauptet, ein menschlicher Akt, da ja eine Wechselbeziehung zwischen physiologischen und mentalen Vorgängen (Samenproduktion und Geschlechtstrieb) bestehe, der Geschlechtstrieb als solcher (*uis uoluptatis*) also nicht in erster Linie ein Laster, sondern eine natürliche Kraft und insofern ein Gut sei (s. ebd. auch *Verg. georg.* 3,130-137; vgl. oben Anm. 12); sowie Julians polemische Bemerkungen zur Urzeugung: *forte ut per omnes articulos ac per minutas corporum fistulas, quas medici πόροι uocant, spicae erumperent filiorum etc.* (unter Anspielung auf *Verg. georg.* 1,1; vgl. oben Anm. 12 und 18), die in dieselbe Richtung zielen; zu ebd. 4,39-41 (PL 45, 1359-1360) s. Brown, Augustinus 341: „Kühn sprach Julian vom Geschlechtstrieb als von einem sechsten Sinn des Leibes, als einer neutralen Kraft, die vom Menschen als einem Mikrokosmos im delikaten Gleichgewicht zwischen Vernunft und animalischem Fühlen gut gebraucht werden sollte. Augustinus wollte nicht hören.“ Was Brown nicht berücksichtigt, ist der medizingeschichtliche Kontext der Kontroverse, auf den Julian selbst mehrere Male anspielt, den jedoch Augustinus in seinen Antworten durchgängig ignoriert, obwohl er ihm sicher bewußt war. *Conf.* 4,3,5; 7,6,8 (CChr. SL 27, 42. 97) sowie *ep.* 138,3 (CSEL 44, 128) erwähnt Augustinus nämlich einen *uir sagax, acutus senex* und *magnus ... nostrorum temporum medicus* Vindicianus, *consularis Campaniae* i. J. 378-379 (vgl. CIL X, 1683. 6312-6313; *cod. Theod.* 10,19,9; 13,3,12), später *proconsul Africae*. Als solcher verlieh er Augustinus bei einem Redewettstreit einen Preis. Als Arzt für Valentinian I. hatte er diesem eine Rezeptensammlung gewidmet, *ep. Val.* (vgl. Marcell. *empiric. med. praef.* [22-25 Niedermann]; Ensslin-Deichgräber, Vindicianus 29-31). Darin verteidigt er sich gegen die Gegner der Medizin sowie jene Ärzte, die die Medizin für wichtiger erachten als das Wohl der Patienten und die die Patienten drakonischen Kuren unterziehen. Dennoch diene medizinische Forschung in Theorie und Praxis auch dem Wohl der Patienten. Gesundheit bestehe im Gleichgewicht der Körpersäfte und Kräfte des Geistes (*temperantia, permixtio*). Letztinstanz sei auch für den Arzt die *diuina prouidentia*. Was den Stil anbelangt, so ergötzt sich Vindicianus gerne in Graezismen, szenischen Darstellungen von Problemen (häufig in direkter Rede), Bildern (z. B. Leben als Seefahrt) und abrupten Wechseln zwischen Schwulst und Lapidarstil (s. bes. in der Gegenüberstellung von Widmungsschreiben und Rezeptensammlung in *ep. Val.*), ganz ähnlich Julian. Er schrieb auch eine Physiologie mit einem langen Abschnitt *De Gynaecia*, zum großen Teil bestehend aus Übersetzungen und Paraphrasen aus dem gleichnamigen Werk des Soranos. Aus ihm zitiert auch Augustinus (*Aug. c. Iul.* 5,14,51 [PL 44, 813]; *retr.* 2,62 [CChr. SL 57, 142]; Soran. *gyn.* 1,10,39), allerdings falsch (vgl. Courcelle, *Lettres Grecques* 182), wenn er sich auch später zu korrigieren versucht. Schließlich schrieb er ein doxographisches Werk mit einem langen ersten Abschnitt über Entstehung und Entwicklung des Kindes von der Zeugung bis zu den ersten Monaten nach der Geburt (vgl. Ensslin-Deichgräber, Vindicianus 35: *doxogr.* 1-16 „könnte unter dem Namen *De infantis natura* zusammengefaßt werden“). Darin führt er lange Namenslisten von *auctores medicorum* an (vgl. damit Julians summarische Referenz). Sollte Julian tatsächlich aus solchen Quellen geschöpft und dabei ein – für einen Aszeten übrigens paradoxerweise typisches – naturalistisches Interesse für Medizin entwickelt haben (vgl. zur Entwicklung der Medizin und zum Naturalismus im Zynismus, Stoizismus und frühen christlichen Mönchtum Temkin, Hippokrates 149-170. 197-208), erklärte dies seine Opposition gegen Augustins Theorien zur *infantia* unter einem zusätzlichen, bisher nur wenig beachteten Blickwinkel. Über das Schicksal von Babies ereiferten sich Anfang des 5. Jahrhunderts nicht nur Theologen (vgl. Clark, *Controversy* 194), sondern auch Mediziner (s. etwa auch zu Theodor Priscianus, einem Schüler des Vindicianus), deren Debatten von Theologen wie Julian zumindest auf der Ebene der grammatisch-rhetorischen Allgemeinbildung zur Kenntnis genommen wurden.

<sup>23</sup> Vgl. *Turb.* 1,2 (CChr. SL 88, 341.25-27.30-31) die bei Tacit. *ann.* 1,1,3 überlieferte Weisheit, man solle Probleme *sine ira et studio* erwägen, ehe man Entscheidungen treffe; ebd. 2,106. 111 (CChr. SL 88, 364.64; 365.98-99) zur Gerechtigkeit der Heiden (*infideles*) Fabricius, Fabius,

Interessen konzentrieren sich zum einen auf die Philosophiegeschichte,<sup>24</sup> wobei er vor allem auf Ciceros philosophisches Werk als Quelle zurückgreift.<sup>25</sup> (Daß auch das philosophische Wissen und Können Julians nicht Resultat eines professionellen Philosophiestudiums, sondern lediglich eines gut fundierten Grammatik- und Rhetorikunterrichts ist, ist vor allem im Hinblick auf die Charakterisierung seiner Philosophie zu beachten. Die althergebrachte Diskussion, ob sie eher stoisch oder aristotelisch sei,<sup>26</sup> ist auf diesem Hintergrund zu sehen und entsprechend zu rela-

Scipio und Regulus; ebd. 4,271 (CChr. SL 88, 387.139) Zitat Cic. *Cat.* 1,1: *o tempora, o mores*. S. jedoch auch unten Anm. 150, 164 und oben im zweiten Kapitel Anm. 75 (zu Augustinus).

<sup>24</sup> In c. *Iul.* 4,75-77 (PL 44, 776-778) bezeugt Augustinus, Julian habe in *Turb.* (2,148 [CChr. SL 88, 371]) Thales von Milet, Anaximander, Anaximenes, Anaxagoras, Xenophanes, Parmenides, Leukipp, Demokrit, Empedokles, Heraklit, Melissus, Platon und die Pythagoreer, jeden mit seiner eigenen Naturlehre erwähnt (*abs te commemorantur ... unusquisque cum proprio dogmate suo de naturalibus rebus*). Keine dieser Doxographien ist jedoch erhalten. *Flor.* = Aug. c. *Iul. imp.* 4,116 (PL 45, 1410) vertritt Julian, das Prinzip „ohne Willensfreiheit keine Sünde“ stehe so fest, daß es nicht einmal von den Akademikern in Zweifel gezogen werden könne; vgl. zu diesen auch die Verwendung des Ausdrucks *asyntatos* („inkohärent“) ebd. 1,71 (CSEL 85/1, 81.32); 5,60 (PL 45, 1494) (vgl. dazu Lact. *inst.* 3,6,10 [CSEL 19, 188]: *Arcefilaus introduxit genus philosophiae asystatum, quod latine instabile uel inconstans possumus dicere*; Wlosok, Laktanz 201-204). Ebd. 1,69,2 (CSEL 85/1, 75-76.13-14) behauptet er, sogar weltliche Gelehrte (*eruditi saeculi*) nannten Augustins Konzept der „schlechten Gewohnheit“ (*mala consuetudo*) eine „zweite Natur“, und ebd. 4,43 (PL 45, 1362) will er bei Cornelius Nepos (*ut refert*) die Anekdote über den Zyniker Crates von Theben gelesen haben, der seine Gemahlin Hipparchia dazu aufgefordert habe, ihm öffentlich beizuwohnen, da dies unter Eheleuten ja nichts Schlechtes oder Schändliches sei. Gegen Bruckner (Julian 89, Anm. 5) schreibt Julian hier übrigens nichts von einer von Cornelius Nepos verfaßten *Vita* des Crates. Die Anekdote, meist auf Diogenes oder Crates bezogen, ist (s. dazu auch Moles, Crates) populärphilosophisches Allgemeingut (vgl. etwa Aug. *ciu. dei* 14,20 [2, 43-44 Dombart-Kalb]). Auch bei von Julian im selben Abschnitt zitierten Cic. *offic.* 1,35,127f. (s. auch 1,41,148) ist auf sie angespielt. *Flor.* = Aug. c. *Iul. imp.* 5,44 (PL 45, 1480) weiß Julian, daß die Unterscheidung von Schöpfer und Geschöpf sowie Licht und Finsternis (bezogen auf Schöpfung und Nichts, aus welchem die Schöpfung erfolgt) bereits bei den (paganen) Philosophen verbreitet ist (s. dazu Dillon, *Middle Platonists*, 42. 132. 157f. 242-244. 252f. 286f.; Sorabji, *Time* 193f.), ebd. 4,103 (PL 45, 1397), daß Anaxagoras die Farbe des Schnees als Schwarz bestimmte (vgl. Sext. *Emp. Pyrrh. hyp.* 1,33 [Diels-Kranz 59 A97]). Weitere Referenzen in den folgenden Anmerkungen.

<sup>25</sup> Vgl. *Iul. Turb.* 4,285 (CChr. SL 88, 388): Cic. *nat. deor.* 1,71 ([*Epicurus*] *negauit esse corpus deorum*); *Iul. Turb.* 2,138 (CChr. SL 88, 369): Cic. *nat. deor.* 2,128.136-138 (zu den von Balbus referierten Ansichten der Stoiker über geschlechtsspezifische Unterschiede bei Tieren und die Physiologie der Nahrungsaufnahme beim Menschen); *Flor.* = Aug. c. *Iul. imp.* 1,78 (CSEL 85/1, 93): Cic. *offic.* 1,7 (eine Definition hat Ausgangs- und Referenzpunkt einer Diskussion zu sein); ebd. 4,43 (PL 45, 1361): Cic. *offic.* 1,127f. (zynisch-stoische Argumente zum Zusammenhang von Sprache und Moral bei der Verwendung obszöner Ausdrücke; s. auch oben Anm. 24); vgl. dazu auch Aug. c. *Iul.* 6,50 (PL 44, 851f.) zu Cic. *fin.* 2,6,19: *placet tibi secta Dinomachi, honestatem uoluptatemque coniungens*; c. *Iul. imp.* 1,64 (CSEL 85/1, 62-63) zu Cic. *fin.* 2,11,34 (vgl. 5,8,21. 25,73; *Tusc.* 5,30,85; Lact. *falsa sap.* 3,7): *putas Calliphontis more uirtutem et uitia, iustitiam et iniquitatem oratione tua in foedera posse conuenire*; *Turb.* 3,180 (CChr. SL 88, 376) der Verweis auf eine sonst nicht bezeugte Cicerostelle über ein Pythagoraswort zur Besänftigung des Gemüts durch ernste Musik; ebd. 3,192 (CChr. SL 88, 378) Querverweis auf ebd. 2,138: *frustra refugis rursus ad Balbum atque philosophorum litteras*; ebd. 4,271 (CChr. SL 88, 387): Cic. *Cat.* 1: *o tempora, o mores*; vgl. dazu unten S. 106.

<sup>26</sup> Vgl. Harnacks Verdikt (Lehrbuch 3, 189, Anm.: „Allein das Stoische waltet doch bei Julian vor“) mit Bruckners argumentativ aufwendigem Versuch (Julian 90-100) das Aristotelische an Julians Logik und Kategorienlehre aufzuzeigen. Allerdings gesteht Bruckner (Julian 92), daß es eines eingehenden Studiums „der aristotelischen und nacharistotelischen Philosophie“ bedürfe, um „diese komplizierte Frage“ (nämlich „der Verwandtschaft der julianischen Kategorien mit denjenigen anderer Philosophen“), wenn überhaupt, zu lösen. An einer Stelle (Julian 96, Anm. 2) stellt er sogar sein eigenes Verfahren in Frage, wenn er schreibt: „Dem eventuellen Hinweis darauf, daß

tivieren.<sup>27</sup> Sie enthält Elemente beider Traditionen.<sup>28</sup>) Über die grammatisch-rhetorische Standardausbildung seiner Zeit hinaus bemerkenswert sind zum andern

sich die Syllogismen Julians ebenso gut auch auf die Schlußsätze der Stoiker oder anderer Philosophen zurückführen ließen, halten wir die Tatsache entgegen, daß ja überhaupt diese Schlußsätze der einzelnen Schulen um ihrer gemeinsamen Abstammung von Aristoteles willen oft äußerst nahe verwandt, ja vielfach ganz gleich sind; und sodann daß es uns hier nicht sowohl darauf ankommt, die heikle und doch ziemlich unwichtige Frage nach der genauen Herkunft dieser Syllogismen zu lösen als vor allem darauf, die Denkart Julians nach dieser Seite hin in möglichst sorgfältiger Weise zu illustrieren.“ Hatte aber Bruckner nicht gerade auch historisch-philologisch die Abhängigkeit Julians von Aristoteles' Kategorien- und Schlußlehre aufzeigen wollen? Dennoch hat Bruckners Argumentation überzeugt (vgl. Refoulé, Julien 238, Anm. 99) und verschiedenorts Bestätigung gefunden (vgl. etwa Wolfson, *Implications*; Thonnard, *Aristotelisme*), wenn auch nicht ohne Widerspruch (vgl. etwa De Plinval, *Pélagé* 359; Marrou, *Canonisation* 434).

<sup>27</sup> Ähnlich hat vor kurzem Robertson (*Notions*) mit Blick auf einen ähnlichen Fall plädiert; vgl. auch Lössl, *The One*, 91-93 (zur Abhängigkeit des frühen Augustinus von der von Porphyrius vermittelten und von Marius Victorinus in den lateinischen Sprachraum transponierten, stoischen und aristotelischen Elemente kombinierenden philosophischen Tradition); Norris, *Manhood*; Camelot, Norris (zur Abhängigkeit Theodors von Mopsuestia vom Mittelplatonismus).

<sup>28</sup> So auch Augustins und Julians eigene Zeugnisse: In *c. Iul.* 1,12 (PL 44, 647) spielt Augustinus auf Julians Rückgriff auf die Kategorien des Aristoteles an. In *c. Iul. imp.* 5,23 (PL 45, 1459) wirft er ihm vor, er habe Aristoteles wie auch (den Stoiker!) Chrysippus zu seinen Lehrmeistern (in der Dialektik) erklärt. In *c. Iul.* 5,51; 2,34.37 (PL 44, 812f. 697f.) zieht er daraus den Schluß, Julian sei dadurch unfähig geworden, den Heiligen Paulus und die Kirchenväter zu verstehen. Umgekehrt wirft Julian *Turb.* 4,295 (CChr. SL 88, 390) Augustinus vor, er vernachlässige Aristoteles zugunsten der Heiligen Schrift, und äußert sich ebd. 4,271b (CChr. SL 88, 387) generell abfällig über „jene, die nicht fähig sind, die Dogmen unter Zuhilfenahme der Kategorien des Aristoteles“ auszuliegen. Der von Julian favorisierte Begriff der Gerechtigkeit spielt in der Stoa eine ebenso wichtige Rolle wie bei Aristoteles und wird auch von Cicero dementsprechend überliefert (vgl. Refoulé, Julien 235f., Anm. 94). *Flor.* = Aug. *c. Iul. imp.* 1,35 (CSEL 85/1, 26) bezeichnet Julian die „Gerechtigkeit als höchste Tugend“ und nimmt dazu ausdrücklich auf die Stoa bezug. Der Ausdruck erinnert jedoch eher an Arist. *Eth. Nic.* 5,3,4. Auch die anschließende Diskussion der Kardinaltugenden weist aristotelische Modifikationen auf. Das Verständnis von Sünde als Exzeß *Turb.* 1,49; 2,146 (CChr. SL 88, 352. 371) ist ebenfalls aristotelisch, ebenso *Flor.* = Aug. *c. Iul. imp.* 3,114 (CSEL 85/1, 433) die Interpretation des Endzustands der guten Seele als Glückseligkeit (statt negativ als Abwesenheit von Schmerz). Zum Verhältnis von Tugend und Intellekt äußert sich Augustinus stoischer als Julian (vgl. Wolfson, *Implications*). Mit seiner Kritik an Augustins intellektuellem Gnadenprinzip (vgl. Lössl, *Intellectus*) sowie seiner Betonung des Willens und dessen emotionaler Dimension (*Flor.* = Aug. *c. Iul. imp.* 1,71: *affectio naturalis*) gibt sich Julian weniger rationalistisch als Augustinus. Bei Aristoteles besteht das Glück in der Ausgeglichenheit der Emotionen, bei den Stoikern in ihrer Überwindung (so schon Cic. *Tusc.* 4,19,43). „Der Streitpunkt ist derselbe wie in der Kontroverse zwischen Julian und Augustinus“ (Refoulé, Julien 237). Dennoch hat schon Bruckner auf die Möglichkeit einer stoischen Deutung von Julians Kategorienlehre hingewiesen (Julian 93). Julians zwei Kategorienreihen (1: *genus, species, differentia, modus, qualitas*; 2: *utrum sit, unde sit, ubi sit, quid mereatur, a quo mereatur*) sind in der von ihm gebrauchten Anordnung offenbar in keinem erhaltenen Schultraktat zu finden (Refoulé, Julien 238; s. auch ebd. 82-84). Sie sind wohl von ihm selbst den Bedürfnissen der Diskussion mit Augustinus angepaßt worden. Nach Bruckner (ebd.) besteht die erste Reihe aus den beiden aristotelisch modifizierten obersten stoischen Gattungsbegriffen  $\tau\iota$ ,  $\tau\acute{o} \acute{\omicron}\nu$  und den vier stoischen Kategorien  $\tau\acute{o} \acute{\upsilon}\rho\alpha\kappa\epsilon\mu\epsilon\upsilon\omicron\nu$ ,  $\tau\acute{o} \rho\acute{o}\iota\omicron\nu$ ,  $\tau\acute{o} \rho\acute{\rho}\acute{o}\varsigma \tau\iota$ ,  $\tau\acute{o} \rho\acute{\rho}\acute{o}\varsigma \tau\iota \pi\acute{o}\varsigma \acute{\epsilon}\chi\omicron\nu$ . Die zweite Reihe greift auf das aristotelische  $\pi\acute{\alpha}\sigma\chi\epsilon\iota\nu$  zurück. Auch alle sonst von Julian verwendeten Kategorien sind aristotelisch. Dennoch weist (vgl. oben Anm. 26) selbst Bruckner darauf hin, daß bei Julian auch Stoisches wirken könnte. Auch der bei Julian entscheidende Begriff „Natur“ erinnert an den stoischen Naturbegriff. Freilich wurde bereits Cicero (*fin.* 4,5,12), daß die stoische Naturlehre auf Aristoteles zurückgeht. Stärker noch als die Aristoteliker scheinen die Stoiker die Rationalität und fundamentale Gutheit der Natur beschworen zu haben (Refoulé, Julien 239). Julian *Turb.* 2,138 (CChr. SL 88, 369) beruft sich in diesem Sinn auf das Cic. *nat. deor.* 2,136-138 von Balbus gepriesene Naturdenken der Stoiker und wird dafür von Augustinus *c. Iul.* 4,58-59 (PL 44, 766) gebührend gerügt (vgl. Julians erneute Antwort

schließlich Julians Kenntnisse im Bereich der Kirchen-, Exegese- und Dogmengeschichte.<sup>29</sup> Hierzu ist auch noch folgendes zu beachten.

*Flor.* = Aug. c. *Iul. imp.* 4,38 [PL 45, 1358f.]). Sein eigener Naturbegriff ist jedoch aristotelisch (Refoulé, Julien 66-72): Natur als ein dem Individuum innewohnendes, unzerstörbares und gutes Prinzip (vgl. Arist. *phys.* 2,1,192b.20). Mit ihm eng verbunden ist bei Arist. *met.* 5,5,1015b das Prinzip der Notwendigkeit, anders als bei den Stoikern, wo das Notwendigkeitsprinzip mit dem Wahrheitsbegriff verbunden ist, analog zum Komplex Gerechtigkeit-Tugend-Rationalität. Auch hier steht Julian Aristoteles näher (Natur nicht dem Willen unterworfen, deshalb unverderblich), Augustinus der Stoa (Natur kann durch Willensentscheidung verdorben werden und ist danach erlösungsbedürftig; vgl. dazu Rist, Augustine 130f.). Unaristotelisch (und eher stoisch) ist dagegen erneut Julians Dezisionismus (Refoulé, Julien 240; Rist, Augustine 154). Dennoch: Seine Argumentation für die Willensfreiheit gegen die Gnadenlehre Augustins gleicht strukturell der eines Alexander von Aphrodisias gegen den Fatalismus eines Chrysippus oder Nemesius von Emesa (Refoulé, Julien 241-246). Vielleicht schöpfte er bei der Abfassung von *Flor.* aus einem mittel- bzw. neuplatonisch beeinflussten Aristoteleskommentar. Die Entstehung seiner philosophischen Grundüberzeugungen und der Erwerb seiner Fähigkeiten, einen solchen Kommentar zu nutzen, fällt jedoch in die Zeit seines Grammatik- und Rhetorikstudiums (s. auch unten S. 111-115).

<sup>29</sup> Vgl. dazu Bruckner, Julian 82-86. Durchgängig in seinen polemischen Werken Erwähnung findet der Manichäismus (vgl. Bruckner, Julian 37-39.57-75 passim; Aalders, L'Épître à Ménéoch; Cipriani, Proposito; Clark, Vitiated Seeds; Markus, Confessions; Lössl, Intellectus 377-383). *Iul. Flor.* = Aug. c. *Iul. imp.* 5,25 (PL 45, 1462) erwähnt den Sabellianismus: Die Arianer, so Julian, bezeichneten so die Orthodoxie, da sie keinen Wesensunterschied unter den göttlichen Personen annehme. Ebd. 4,47 (PL 45, 1365) nennt Apollinaris von Laodicea. Dieser habe behauptet, die Inkarnation des Logos sei als Annahme des menschlichen Körpers durch die göttliche Seele zu verstehen. Julian belehrt hier Augustinus. Dieser hatte seine erste Anspielung auf Apollinaris in *Turb.* 3,216 (CChr. SL 88, 381) mißverstanden (vgl. c. *Iul.* 5,55 [PL 44, 814f.]; zur Entwicklung von Augustins Verständnis des Apollinarismus s. Lössl, Intellectus 178.221.368.381.398). *Flor.* = Aug. c. *Iul. imp.* 1,98 (CSEL 85/1, 114-115); 4,121-122 (PL 45, 1415f.1417f.) erwähnt Jovinian. Bruckner (Julian 83, Anm. 3) hält dafür, daß Julian die Werke Jovinians kannte und nicht auf die Polemik Hieronymus' rekurriert. Ebd. 85, Anm. 2 spricht er jedoch auch von Julians intensiver Hieronymuskennntnis. Julians Sprache und Haltung gegenüber dem Jovinianismus legen nahe, daß ihm Hieronymus' Standpunkt zumindest bekannt war. *Iul. Turb.* 3,186 (CChr. SL 88, 377) handelt von den Paternianern und Venustianern (sie stünden dem Manichäismus nahe), *Flor.* = Aug. c. *Iul. imp.* 1,59 (CSEL 85/1, 56) von Marcion, ebd. 2,178 (CSEL 85/1, 297) von Tertullians Traduzianismus. Ebd. 1,42.74-76 (CSEL 85/1, 30-31. 89-92) vergleicht Julian auf der (nicht gesicherten!) Grundlage von Rufin. *hist. eccl.* 1,21 seine eigene Position nach 418 mit der des Athanasius nach dem Konzil von Rimini. Damals hätten kaiserliche Gesetze die Arianer geschützt, jetzt, 418, die afrikanischen Manichäer (vgl. dazu Duval, Julien). Zu Julians Väterkennntnissen vgl. – im Kontext der Polemik mit Augustinus – Lössl, Intellectus 332-346.400; s. außerdem oben S. 57, Anm. 119 zu möglichen Kontakten Julians mit den Übersetzungsprojekten Ende des 4. Jahrhunderts (etwa Anians von Celeda) von Chrysostomushomilien ins Lateinische. Diese Übersetzungen spielten in der Auseinandersetzung mit Augustinus eine wichtige Rolle. Erwähnenswert ist auch Julians Basiliuskennntnis (vgl. Bartelink, Basilus 615f.; Cipriani, Autore). Auch Julians Kenntnisse zeitgenössischer Kirchenschriftsteller waren beachtlich. Wohl schon bei Paulinus von Nola (s. oben S. 56) studierte er Augustins (vor allem antimanichäische) Frühwerke. Er verfolgte außerdem Augustins weitere theologische Entwicklung und konnte sich über sie ein gutes Urteil bilden. Er ist damit als einer der besten Augustinuskenner seiner Zeit zu bezeichnen (vgl. Bruckner, Julian 85-87). Ähnliches gilt von seiner Kennntnis von Werken Rufins und Hieronymus' (vgl. oben zum Rückgriff auf die Kirchengeschichte Rufins und Hieronymus' Polemik gegen Jovinian). Auf letzteren greift er – explizit wie implizit – vor allem auch in den Bibelkommentaren zurück, wenn er ihn dort auch scharf kritisiert, etwa in *tr. Proph. praef.* (vgl. ebd. auch den Verweis auf die Exegese des Origenes); *Osee* 1,3; 2,9; 3,10.11.13; *Iohel* 1-3; *Amos* 1,5.7 (CChr. SL 88, 116. 146. 187. 190. 192. 206. 219. 228f. 239. 248. 254. 261. 284. 296f. 307. 319). *Flor.* = Aug. c. *Iul. imp.* 4,88 (PL 45, 1389) spielt auf Theodor von Mopsuestia an (vgl. Bruckner, Julian 84f., Anm. 4). Dieser hatte ein Werk „Gegen jene, die behaupten, daß die Menschen aufgrund ihrer Natur, nicht durch eigenes Ermessen sündigen“ (vgl. Phot. *bibl.* 177) gegen Hieronymus' antipelagianische Polemik verfaßt. Julian schließt sich seiner Kritik an. Er wirft Hieronymus (wie schon Augustinus – vgl. c. *duas epp. Pel.*



## SÄKULARE BILDUNG UND KIRCHLICHES MILIEU

Julians geistiges Profil weist zwar alle Merkmale einer antiken Grammatik- und Rhetorikausbildung auf. Dennoch dürfte sich sein Studium sowohl inhaltlich als auch von den Zielsetzungen her in einigen wichtigen Aspekten von dem einiger der bekannteren Vertreter lateinischer christlicher Literatur ein bis zwei Generationen vor ihm unterschieden haben. So hatte Hieronymus in Rom bei Donatus Grammatik und im Anschluß daran Rhetorik studiert, ehe er, wohl in der Hoffnung auf ein Regierungsamt, nach Trier ging. Erst dort fand er zu seiner asketischen Lebensform.<sup>30</sup> Augustinus war nach entsprechender Ausbildung Rhetor in Karthago, Rom und Mailand gewesen, ehe er sich zu einer radikaleren Form des Christseins bekehrte.<sup>31</sup> Ambrosius hatte nach einer klassischen Ausbildung ein Regierungsamt bekleidet, ehe er Bischof von Mailand wurde,<sup>32</sup> Paulinus von Nola, wie oben bereits kurz skizziert, das Leben eines Senators im Stil eines Symmachus oder Ausonius geführt, ehe er sich dem asketischen Leben zuwandte und ein kirchliches Amt übernahm. Pelagius und Caelestius sind im Kontext eines klassizistisch geprägten Rom zwischen 380 und 410 situierbar, in dem sich auch Hieronymus und Rufinus zu Hause fühlten.<sup>33</sup> Vornehmer Herkunft und juristisch gebildet, begeisterte sich Caelestius, wie Pelagius, zwar für asketische Theologie, nicht jedoch (zunächst) für ein kirchliches Amt. Keiner der Genannten scheint während der Grammatik- und Rhetorikausbildung auch nur die Möglichkeit erwogen zu haben, ein kirchliches Amt zu übernehmen.

Anders Julian. Er war der Sohn eines Bischofs und wurde selbst bereits anläßlich seiner Hochzeit, noch vor seiner Weihe zum Diakon, als jemand bezeichnet, der sein Leben den Heiligen Schriften widmete (*libris deuotus sacratis*).<sup>34</sup> Seine Ausbildung in Grammatik und Rhetorik und sein Hineinwachsen in das kirchliche Amt waren also nicht im selben Maß voneinander getrennt wie bei den oben genannten Persönlichkeiten. Julian befand sich noch in der Ausbildung, als er sich, wie oben im letzten Kapitel kurz angedeutet, bereits in einflußreichen kirchlichen Kreisen bewegte. Zwar wird man sich seine eigene Ausbildung noch nicht als im strengen Sinn einer Seminar- oder Klosterschulausbildung „kirchlich institutionalisiert“ vorzustellen haben. Die Tendenz dahin begann sich jedoch abzuzeichnen, und es waren in der Tat Angehörige seiner Generation, die erstmals die nun überall im Westen sich etablierenden Bischofsschulen und monastischen Schulen besuchten, ob in Tours, Hippo, Thagaste, Nola oder an anderen Orten.<sup>35</sup>

3,16) vor, er vertrete die manichäische Ansicht, es gebe eine „natürliche“ Sünde; vgl. ebd. auch die Erwähnung eines Briefs Augustins an Cyrill von Alexandrien (*illa epistola, quam Alexandriam destinasti*), der nunmehr als *ep. 4\** (CSEL 88, 26-29) identifiziert ist (vgl. Bonner, Remarks; Bouhot, Lettre). *Exp. Iob* (CChr. SL 88, 3-109) greift u. a. auf einen Ijobkommentar des Polychronius von Apamea, Theodors Bruder, zurück (vgl. Vaccari, Commento a Giobbe, 131-156).

<sup>30</sup> Vgl. Kelly, Jerome 10-35; Rebenich, Hieronymus 22-41; ebd. auch zu Rufinus.

<sup>31</sup> Vgl. dazu Marrou, Augustinus 43-73. 516-521; Augustin 47-83. 665-672; Brown, Augustinus 15-113; vgl. auch Feldmann-Schindler-Wermelinger, Alypius 245-249.

<sup>32</sup> Vgl. McLynn, Ambrose 32-37 (Ambrosius' Karriere ähnele der Hieronymus').

<sup>33</sup> Vgl. Tauer, Neue Orientierungen, 324-343; Honnay, Caelestius; Bonner, Caelestius 693f.

<sup>34</sup> Paulin. Nol. *carm.* 25,91 (CSEL 30, 241): *tu quoque, sancte puer libris deuote sacratis*.

<sup>35</sup> Vgl. Marrou, Histoire 472-484; History 330-339; Liebeschuetz, Hochschule 903-909.

Daß Julian sich später mit relativer Leichtigkeit im östlichen Kulturraum zu-rechtzufinden schien, wo sich solche Institutionen schon früher entwickelt hatten, etwa im klösterlichen Domizil Theodors von Mopsuestia oder im Konstantinopel des Nestorius, könnte unter anderem auch hiermit zusammenhängen. Andererseits weist Julians Ausbildung dann aber auch wieder typisch westliche Merkmale auf. Wie die oben angeführten Belege zu seinem Bildungs- und Wissensstand deutlich gemacht haben dürften, führte die im Kontext zunehmender Verkirchlichung des Schulsystems bzw. der Tendenz zur Trennung in kirchliche und säkulare Schulen stehende stärkere Kirchlichkeit seiner Ausbildung mitnichten dazu, daß er weniger Wert auf säkulare Bildung gelegt hätte als etwa die genannten Persönlichkeiten ein bis zwei Generationen vor ihm, die aus säkularen Bildungsgängen heraus zum kirchlichen Klerus gestoßen waren. Das Gegenteil ist vielmehr der Fall. Im vergleichsweise geschützten Raum kirchlicher Kultur aufgewachsen und ausgebildet worden zu sein, machte es für jemanden wie Julian eher noch attraktiver, sich der Pflege säkularen Bildungsguts zu widmen. Die Vertreter des goldenen Zeitalters der lateinischen christlichen Literatur, allen voran Augustinus und Hieronymus, hatten nun ja einen Grundstock an christlicher Gelehrtheit hinterlassen. Die Generation Julians brauchte sich also nicht mehr ängstlich um Schaffung, Erhalt und Vermittlung einer christlich-kulturellen Identität sorgen. Auf der Basis des Vorhandenen konnte das gesamte Wissen und Denken der Antike jetzt vielmehr neu geordnet werden.

Diese Entwicklung verlief ironischerweise, aber in gewissem Sinn auch wieder ganz natürlich, beinahe diametral entgegengesetzt zur persönlichen Entwicklung eines Augustinus oder Hieronymus. Jene hatten durch Aufgabe weltlicher Karrieren zur relativen Beschaulichkeit christlicher Aszese und Demut gefunden und propagierten ihre Weltsicht nun paradoxerweise mit dem ganzen Gewicht ihres Prestiges. Julian hingegen entwickelte sein Interesse an den weltlichen Wissenschaften natürlicherweise ganz aus seiner christlichen und auf den Dienst in der Kirche ausgerichteten Erziehung und Bildung heraus. Daß hier zwei Welten im Begriff waren aufeinanderzustoßen, deutet sich in Augustins *ep.* 101 an Julians Vater Memor aus dem Jahre 408 oder 409 an.<sup>36</sup>

<sup>36</sup> Nach Goldbacher (CSEL 58, 27f.) ergibt sich die Ungenauigkeit eines Zeitraums von einem Jahr aufgrund einer Lücke in der Chronologie des Possidius, der den Brief überbrachte. Possidius wird erst wieder für den 14. Juni 410 als Teilnehmer eines Konzils in Karthago bezeugt (CChr.SL 149, 220.1306). *Terminus post quem* ist der 15. Mai 408, das Datum von Paulin. *Nol. ep.* 45 an Augustinus (CSEL 29, 379-387) = *Aug. ep.* 94 (CSEL 34/2, 497-505; Piscitelli Carpino, Paolino di Nola, 199-222; Skeb, Paulinus 978-995). Augustinus beantwortete diesen Brief mit *Aug. ep.* 95 (CSEL 34/2, 506-513), den Possidius zusammen mit *ep.* 101 nach Italien trug. Possidius könnte noch im Herbst 408 gereist sein. Der eigentliche Anlaß seiner Reise war eine Klage am Kaiserhof in Ravenna wegen eines heidnischen Aufstands in Calama. Dieser hatte am 1. Juni 408 oder 409 als Reaktion auf die Verlautbarung eines am 17. Dezember 407 erlassenen antipaganen Kaisergesetzes (*Cod. Theod.* 16,10,19) stattgefunden (vgl. *Aug. ep.* 91,8 [CSEL 34/2, 432-433]; Lancel, Calama 706). Auf seinem Weg nach Italien machte Possidius bei seinem Freund Augustinus in Hippo Station. Nach den Angaben in *Aug. ep.* 104,1 (CSEL 34/2, 582) an Nectarius vom April 409 oder 410 war dies im August 408 oder 409. Die Abfolge der Ereignisse (Erlaß des Gesetzes, Aufstand, Beschwerde) würde 408 wahrscheinlich machen. Aufgrund der Lücke in Possidius' Chronologie ist das Datum jedoch nicht sicher. Die politische Situation dürfte Possidius sowohl die Reise als auch die Wahrnehmung seiner Interessen in beiden möglichen Zeiträumen (Herbst 408 oder 409 und Frühjahr 409 oder 410) nicht einfach gemacht haben: Im Herbst 408 marschierte

Falls Julian 407 geheiratet hatte und kurz danach zum Diakon geweiht worden war, war es vielleicht noch im selben Jahr, spätestens jedoch im Jahr darauf, daß sein Vater Memor in einem Brief an Augustinus die Bitte äußerte, ob es ihm möglich sei, seinem Sohn zu Studienzwecken die Schrift *de musica* zuzusenden. Dies geht aus Augustins *ep.* 101 hervor: Er, Memor, habe ihn, Augustinus, um Bücher gebeten, und zwar um jene, von denen er sechs über die Rhythmik (*de rhythmo*) geschrieben habe, als er (386/7) noch in Italien weilte. Sechs weitere über die Melodik bzw. Harmonik<sup>37</sup> (*de melo*) habe er nach seiner Rückkehr nach Afrika (388-390) schreiben wollen.<sup>38</sup> Seit er in kirchlichen Diensten stehe (ca. 390), sei er jedoch vor lauter Arbeit im Weinberg des Herrn nicht mehr dazu gekommen. Kaum wisse er noch, wo der Codex mit den vorhandenen sechs Büchern zu finden sei.<sup>39</sup> Er könne ihm deshalb jetzt nur ein einziges, nämlich das sechste Buch schicken, das er noch einmal revidiert habe. Die übrigen seien für seinen Sohn Julian aber ohnehin nicht interessant, da auch er ja nun Kleriker sei.<sup>40</sup>

Dieser Brief Augustins enthält eine Reihe aufschlußreicher Informationen. Zunächst lassen sich Vermutungen darüber anstellen, wie Memor mit Augustinus in Kontakt trat. Aus dem oben im letzten Kapitel zu Memors Beziehungen mit Paulinus Gesagten und der Tatsache, daß *ep.* 101 mit einem Brief an Paulinus abging, der seinerseits einen Brief Paulins vom 15. Mai 408 beantwortete, ließe sich mutmaßen, daß unter Umständen auch Memors Brief an Augustinus um etwa dieselbe Zeit und vielleicht sogar auf demselben Weg wie der des Paulinus nach Hippo Regius fand. Umgekehrt scheint Augustinus davon auszugehen, daß Possidius und Memor sich bei der Übergabe des Briefs persönlich begegnen würden.<sup>41</sup> Daraus ist nicht etwa abzuleiten, daß Memor Bischof von Capua war, das Possidius auf dem Weg von Nola nach Rom passiert hätte,<sup>42</sup> freilich auch nicht, daß Possidius, um Memor zu treffen, den ganzen Weg nach Aeclanum zurückgelegt hätte. Vielmehr wäre von einer erwarteten Begegnung an einem dritten Ort auszugehen, etwa in Nola, bei Paulinus, sowie an einem passenden Zeitpunkt, etwa dem 14. Januar 409 oder 410, dem Fest des Heiligen Felix.

---

Alarich vor Rom auf, Ende 409 setzte er dort Priscus Attalus als Gegenkaiser ein, was den katholischen Hof in Ravenna unter Honorius zumindest vorübergehend gelähmt haben dürfte (vgl. Matthews, *Aristocracies* 284-306; Blockley, *Dynasty* 125-128). Am 24. August 410 eroberte und plünderte er Rom und danach auch südlichere Gegenden Italiens, namentlich Kampanien (zu Paulins Bericht darüber s. Courcelle, *Histoire* 31-77.283-291). In den Korrespondenzen der Jahre 408 und 409 scheint diese zunehmende Unhaltbarkeit der Situation aber kaum auf (vgl. Aug. *ep.* 90 und 103 [CSEL 34/2, 426-427.578-581] Nectarius an Augustinus; *ep.* 91 und 104 [CSEL 34/2, 427-435. 582-595] Augustinus an Nectarius; Goldbacher [CSEL 58, 27-31, bes. 31]; Courcelle, *Confessions* 581-582; Fabre, *Essai* 71; Skeb, *Paulinus* 1, 90-95, bes. 94); hierzu und zum folgenden s. nun auch Mratschek, *Augustine*.

<sup>37</sup> Vgl. dazu Marrou, *Augustinus* 173, Anm. 64; neuerdings auch Pickstock, *Numbers*.

<sup>38</sup> Aug. *ep.* 101,1 (CSEL 34/2, 539): *...his libris, quos a me ... flagitasti...*; 3 (542): *ista, quae a nobis desiderasti, scripta ... conscripsi de solo rhythmo sex libros et de melo scribere alios forsitan sex, fateor, disponebam*.

<sup>39</sup> Aug. *ep.* 101,3 (CSEL 34/2, 542.7): *uix nunc ipsum codicem inueniam*.

<sup>40</sup> Aug. *ep.* 101,4 (CSEL 34/2, 543): *nam superiores quinque uix filio nostro et condiacono Iuliano, quoniam et ipse iam nobiscum commilitat, digni lectione uel cognitione uidebuntur*.

<sup>41</sup> Aug. *ep.* 101,1 (CSEL 34/2, 539): *Possidius, in quo nostram ... praesentiam reperies*.

<sup>42</sup> Gegen Goldbacher (CSEL 58, 31): *ea igitur occasione Augustinum ut epistolam 95 ad Paulinum ita epistolam quoque 101 ad Memorium exarauisse et utramque Possidio dedisse concludimus ferendam alteram Nolam alteram Capuam...*

Weitaus mehr als zu diesen äußeren Bedingungen des Briefwechsels, zu denen sich letztlich nur Vermutungen anstellen lassen, ist Augustins *ep.* 101 jedoch zum Inhalt von Memors Brief zu entnehmen. Memor dürfte Augustinus in der Tat in erster Linie für seinen Sohn Julian um die Schrift *de musica* gebeten haben, und zwar im Hinblick auf dessen Studien in den *artes liberales*, den „(Sieben) Freien Künsten“ oder „Disziplinen“ Grammatik, Dialektik, Rhetorik, Arithmetik, Musik, Geometrie, Astronomie und Philosophie – unter letztere lassen sich die übrigen in gewisser Hinsicht subsumieren.<sup>43</sup> Erschließen läßt sich dieser Aspekt der Anfrage Memors vor allem dadurch, daß Augustinus ausführlich auf die Frage nach dem Wert dieser Studien eingeht, und zwar negativ, d. h. er distanziert sich von ihnen. Dazu gleich noch mehr. Zunächst aber scheint er gegenüber Memor ein Mißverständnis hinsichtlich des Inhalts seiner Schrift *de musica* ausräumen zu wollen.

Es gehe in *de musica* 2-5 – Buch 1 ist eine Einführung eher allgemeinerer Art in die Musikwissenschaft und enthält neben einer Definition von Musik lediglich einige allgemeine Anmerkungen zum Nutzen der Arithmetik für die Musikologie – weniger um Musik als um die Lehre vom Rhythmus beim gesprochenen Wort; denn daran, am gesprochenen Wort, so der Rhetorikprofessor Augustinus, sei das Phänomen des Rhythmus’ ja doch wohl am besten zu studieren.<sup>44</sup> Zwar habe er, er gebe es zu, auch jene weiteren sechs Bücher über die Melodik schreiben wollen, derer es zu einer vollständigen Abhandlung über die Musik eigentlich bedürfe. Er habe jedoch nach seinem Eintritt in den kirchlichen Dienst – d. h. wahrscheinlich schon nach seiner Ordination zum Presbyter Ende 390 oder Anfang 391 – keine Zeit mehr dafür aufbringen können. Ja das Manuskript selbst (*ipsum codicem*) habe er kaum noch (*uix nunc*) gefunden.<sup>45</sup> Lediglich eine Revision (*emendare*) des sechsten Buches habe er vor der Abreise des Possidius noch vornehmen können. Dieses sechste Buch schicke er Memor nun auch zu.

Was meint Augustinus, wenn er schreibt, er habe das Manuskript „kaum noch“ finden können? Wäre ein derartiger „Verlust“ angesichts seines sonst ausgeprägten Bemühens um die sorgfältige Archivierung seiner Werke überhaupt glaubwürdig gewesen? Aus dem Zusammenhang geht hervor, daß Augustinus das Werk natürlich vorliegen hatte. Aber er fand kein Exemplar, dessen Text in einem Zustand gewesen wäre, den er zur Veröffentlichung für tauglich hätte erachten können. Es hätte noch weiterer Emendationen bedurft, um ein solches Exemplar herzustellen, und dafür, so Augustinus an Memor, habe er vor der Abreise des Possidius keine Zeit mehr gefunden. Doch scheint dies noch nicht die ganze Erklärung für Augustins Zögern zu sein, Memor den Traktat zu schicken.

Marrou hat die Vermutung geäußert, daß Augustinus, selbst wenn er die Zeit dazu gehabt hätte, weder die Kenntnisse besaß, noch wirklich daran interessiert war, eine vollständige Abhandlung über die Musik zu schreiben;<sup>46</sup> und genau dies scheint er, trotz seiner Beteuerung, es hätte einst zumindest in seiner Absicht gele-

<sup>43</sup> Vgl. Marrou, Augustinus 167; s. auch 164.163-236; Lütcke, *Ars* 462-463.

<sup>44</sup> Aug. *ep.* 101,3 (CSEL 34/2, 541): *uerum quia in omnibus rerum motibus, quid numeri ualeant, facilius consideratur in uocibus...*

<sup>45</sup> Aug. *ep.* 101,3 (CSEL 34/2, 542): *quam mihi curarum ecclesiasticarum sarcina inposita est, omnes illae deliciae fugere de manibus, ita ut uix nunc ipsum codicem inueniam*; vgl. Marrou, Augustinus 480-481.

<sup>46</sup> Vgl. Marrou, Augustinus 229-234.

gen, eine solche Abhandlung zu schreiben, Memor gegenüber durchscheinen zu lassen. Möglicherweise hatte er den (durchaus richtigen) Eindruck, daß das Werk, nach dem Memor sich erkundigte, nicht wirklich dem entsprach, was er, Augustinus, vor Jahren einmal unter dem Titel *de musica* geschrieben hatte. Er war ein Rhetor, kein Musikologe, und hatte über die Rhythmik des gesprochenen Worts, in Poesie und Prosa, geschrieben, nicht über die Prinzipien der Musik, die Melodik eingeschlossen, auch wenn er das in grauer Vergangenheit einmal vorgehabt hatte. Ganz abgesehen davon, was er jetzt, nach Jahren in kirchlichem Amt, sonst noch über die *artes liberales* dachte, *de musica* schien in seinen Augen nicht dem zu entsprechen, was sich Memor oder Julian erwarten durften bzw. was sie hätte interessieren, geschweige denn beeindrucken können – oder sollen. An einer Stelle nimmt er dies ganz von der humorvollen Seite, wenn er schreibt: „Sollte es mir aber schließlich doch noch gelingen, Dir mein Schriftchen zuzuschicken, werde nicht ich es bereuen, daß ich Dir nachgegeben habe, sondern Du, daß Du es mir mit derartiger Hartnäckigkeit abgeschwatzt hast.“<sup>47</sup>

Übertönt wird dieses versteckte Eingeständnis jedoch von einer im Grunde den ganzen Brief durchwirkenden Polemik gegen die *artes liberales*, wie sie typisch ist für den späten Augustinus. In den *retractationes* sollte er sich speziell zu *de ordine* in dieser Hinsicht äußern: „Was mir an diesen Büchern mißfällt, ist, welche wichtige Rolle ich darin den *artes liberales* zubillige.“<sup>48</sup> Gerade dieser den *artes liberales* gegenüber offene Geist seiner Frühwerke scheint es jedoch gewesen zu sein, der Memor zu seiner Anfrage ermutigt hatte. Woher könnten Memor und Julian von *de musica* gewußt und was könnte sie daran interessiert haben? Oben im dritten Kapitel war bereits davon die Rede gewesen, daß Julian wohl die Gelegenheit hatte, bei Paulinus in Nola Augustins antimanichäische Werke zu studieren. Dabei könnte er durchaus auch auf die Tatsache aufmerksam geworden sein, daß sich unter dem Frühwerk Augustins auch eine, wenn auch fragmentarische Sammlung von *disciplinarum libri*, Handbüchern zur Einführung in die Wissenschaften befand, je ein Buch über Grammatik, Rhetorik, Dialektik, Geometrie, Arithmetik und Philosophie, sowie sechs Bücher *de musica*.<sup>49</sup> Im Sinne des oben zum Unterschied zwischen dem Bildungsgang Julians und der großen Kirchenschriftsteller eine Generation vor ihm Gesagten könnte Julian auf Augustinus als einen möglichen christlichen Lehrer für sein Studium der *artes liberales* aufmerksam und von seinem Vater (und vielleicht auch von Paulinus von Nola) in dieser Hinsicht ermutigt worden sein.<sup>50</sup>

<sup>47</sup> Aug. ep. 101,3 (CSEL 34/2, 542): *quod sane opusculum si potuero mittere, non quidem me tibi obtemperasse uerum tamen te hoc a me tanto opere flagitasse paenitebit.*

<sup>48</sup> Aug. retr. 1,3,2 (CChr. SL 57, 13).

<sup>49</sup> Vgl. Aug. retr. 1,6 (CChr. SL 57, 17f.).

<sup>50</sup> Dem muß nicht widersprechen, daß Memor in seiner Anfrage auch poetologische Interessen speziellerer Art zum Ausdruck gebracht hatte, wie sich an Aug. ep. 101,4 (CSEL 34/2, 543.8-16) zeigt, wo Augustinus offensichtlich auf eine weitere Anfrage Memors antwortet: „Die Versmaße der Psalmen Davids habe ich nicht mit aufgeschrieben, weil sie mir nicht bekannt sind. Aber selbst ein Übersetzer aus dem Hebräischen, dessen ich nicht mächtig bin, könnte sie wohl kaum korrekt wiedergeben, ohne sich dabei genötigt zu sehen, mit seiner Übersetzung weiter als vertretbar vom wahren Sinn der entsprechenden Passagen abzuweichen.“ Angesichts dieser, wie es scheint, spirituell-theologischen Dimension der Anfrage Memors erscheint Augustins Polemik gegen die *artes liberales* in diesem Kontext noch weniger berechtigt und auf Unterstellungen zu beruhen.

Allein Augustinus war nicht für ein solches Projekt zu gewinnen. Was ihn betraf, so lag die Zukunft der Kirche durchaus nicht in der Hand von Klerikern, die sich derart für die *artes liberales* begeisterten. Im Ton macht er bei der Behandlung des Themas sogar einen leicht gereizten Eindruck, und wenn man sich seine spätere Kontroverse mit Julian vor Augen hält, klingen seine Aussagen beinahe prophetisch. Er beginnt damit, daß er Memor seinen Amtsbruder Possidius als ein Vorbild vor Augen hält: „Er [Possidius] bezieht sein geistliches Brot, soweit ihm das bei unseren beschränkten Mitteln möglich ist, mit Hilfe unseres Dienstes vom Tisch des Herrn, nicht jedoch von jenen Wissenschaften, die diejenigen die freien nennen, die selbst Sklaven mannigfaltiger Begierden sind.“<sup>51</sup> Was sonst könne man jenen schlechten und gottlosen Menschen zurufen, die sich für wer weiß wie wissenschaftlich gebildet halten, als das, was in einem wirklich liberalen Buch zu lesen stehe: „Erst wenn euch der Sohn befreit hat, werdet ihr wirklich frei sein“?<sup>52</sup> Diese Wissenschaften, so Augustinus weiter, hätten nichts Freies an sich, solange sie nicht an der Wahrheit teilhätten. Nur die Wahrheit mache frei (Joh 8,32). Weder der Bilderreichtum und die Sprachästhetik der Dichter, noch der geschliffene und manipulative Stil der Redner, noch die Haarspaltereien und die Dialektik der Philosophen würden dieser Anforderung gerecht. Diese Wissenschaften verleiten vielmehr zu dem, was der Heilige Paulus als Abfall von Gott und Anbetung von Geschöpfen angeprangert habe (Röm 1,21-23. 25). Welcher geistigen Errungenschaften auch immer sich ihre Repräsentanten in ihrer Armseligkeit rühmten, sie seien nichtig und könnten solange nicht als frei bezeichnet werden, als sie sich nicht von einer Einsicht in die Gnade Christi getragen wüßten, die allein uns von diesem Todesleib befreie.<sup>53</sup>

An dieser Stelle – ziemlich genau in der Mitte des Briefes – wendet Augustinus nun aber plötzlich das Blatt und läßt sich zu einem Zugeständnis hinreißen. Verblüffenderweise der Historie will er auf einmal einen zumindest begrenzten Nutzen nicht absprechen. Insofern nämlich die Geschichtsschreiber sich bemühten, verläßlich von den Gut- und Übeltaten der Menschen zu berichten, könne man sie durchaus mit Gewinn lesen. Freilich schränkt er dieses positive Urteil schon im nächsten Satz wieder ein, und es wird deutlich, warum er gerade die Historiker als Beispiel ausgewählt hat. Sie erweisen sich als eine leichte Beute, wenn es darum geht, pagane Schriftsteller der Wahrheitsunfähigkeit zu überführen. Er könne sich freilich beim besten Willen nicht vorstellen, so Augustinus, wie die paganen Geschichtsschreiber es ohne Hilfe vom Heiligen Geist hätten verhindern sollen, so viel Falsches als wahr zu berichten. Doch bleibt er dabei: Es sei zu bewundern, wenn solche Autoren sich zumindest um Wahrheit in ihrer Darstellung bemühten, statt ihre Leser bewußt in die Irre zu führen. Damit wahrten sie wenigstens einen Schein von *liberalitas* in ihrer Wissenschaft.

<sup>51</sup> Aug. ep. 101,1 (CSEL 34/2, 540): *est enim per nostrum ministerium non litteris illis, quas uariarum serui libidinum liberales uocant, sed dominico pane nutritus, quantus ei potuit per nostras angustias dispensari.*

<sup>52</sup> Aug. ep. 101,2 (CSEL 34/2, 540); Joh 8,36: *si uos filius liberauerit, tunc uere liberi eritis.*

<sup>53</sup> Aug. ep. 101,2 (CSEL 34/2, 541): *absit omnino, ut istorum uanitates et insaniae mendaces, uentosae nugae ac superbus error recte liberales litterae nominentur hominum scilicet infelicitium, qui dei gratiam per Iesum Christum dominum nostrum, qua sola liberamur de corpore mortis huius [Röm 7,24-25], non cognouerunt nec in eis ipsis, quae uera senserunt.*

Dieser immerhin partiell positive Kommentar über die Geschichtsschreiber leitet über zu einigen Bemerkungen über *de musica*: daß die fertigen und erhaltenen sechs Bücher vom Rhythmus des gesprochenen Worts handelten, daß Augustinus weitere sechs Bücher *de melo* geplant, aber nie ausgeführt habe, daß er jetzt gerade kein passendes Exemplar für Memor zur Hand habe und daß einige Abschnitte der Bücher zwei bis fünf durch Lektüre allein nur schwer zu verstehen seien, weil einerseits die Dialogform nicht deutlich genug herausgearbeitet sei und andererseits die Verwendung einiger Ausdrücke nur bei korrektem Deklamieren deutlich werde, sei es, daß es um ihr Versmaß (ob sie kurz- oder langsilbig seien) oder um die Pausen zwischen ihnen gehe, die im geschriebenen Text nicht hätten sichtbar gemacht werden können (*quae omnino sentiri nequeunt, nisi auditorem pronuntiator informet*).<sup>54</sup> Hier schließt sich dann auch die Bemerkung an, solche Lektüre sei für Julian als Bischofssohn und Diakon wohl kaum das Richtige. Beinahe wie um ihm seine Flausen auszutreiben und ihm den „echten Augustinus“ ans Herz zu legen, lädt ihn Augustinus sodann zu sich nach Hippo ein. Er möge ihn doch besuchen kommen, solange er noch nicht von schwereren Amtsbürden niedergedrückt werde, und dadurch vielleicht auch seinen Vater zum Kommen ermutigen.<sup>55</sup> Es folgen die oben (Anm. 50) zitierten Bemerkungen über die Versmaße in den Psalmen sowie ein Schlußgruß und ein Schlußgebet.

Bleibt noch zu erklären, warum Augustinus Memor das sechste Buch schickte. Er hatte sich aus mehreren Gründen geweigert, Memor die vorhandenen sechs Bücher des Werks zuzusenden, sei es, weil er kein Exemplar in gutem editorischem Zustand zur Hand hatte, sei es, weil er das Werk insgesamt nicht mehr für präsentabel hielt, oder sei es, weil er in seinen alten Tagen nur noch Verachtung für die *artes liberales* empfand, zu denen auch die Musiklehre gehörte und gegen die er im Brief kräftig polemisierte: Vor allem seien sie nutzlos, wenn es um die Suche nach der Wahrheit gehe. Im letzten Abschnitt des Briefes schreibt er dann jedoch plötzlich und unvermittelt: „Das sechste Buch, das ich in revidierter Fassung vorliegen habe – es stellt als ganzes eine Summe der übrigen Bücher dar – sende ich Euer Liebden ohne weitere Umschweife. Vielleicht findet Ihr es Eurer ernsthaften Haltung nicht ganz unangemessen.“<sup>56</sup> – Auch wenn man gerne glauben möchte, daß sich dieses sechste Buch tatsächlich in einem besseren editorischen Zustand befand als die übrigen fünf, sind doch eine ganze Reihe weiterer Angaben in diesem Satz nicht nachzuvollziehen. Wenn das sechste Buch tatsächlich nur eine Zusammenfassung der übrigen fünf darstellt, warum hatte Augustinus sich dann im Kontext seiner Kritik an den *artes liberales* so abfällig über jene geäußert? Wie auch immer, ein Blick in das sechste Buch zeigt, daß es sich in einer bestimmten Hinsicht grundlegend von den übrigen fünf unterscheidet. Es schließt die Lücke,

<sup>54</sup> Aug. ep. 101,3 (CSEL 34/2, 542).

<sup>55</sup> Zur Frage, ob Julian noch im Jahr darauf (vor 411/12?) zumindest Anstalten machte, dieser Einladung zu folgen, s. oben im ersten Kapitel, S. 8, Anm. 56. In *Flor.* = Aug. c. Iul. imp. 5,26 (PL 45, 1464-1465) gibt Julian an, er habe um diese Zeit Augustins Freund (aus manichäischer Zeit?) Honoratus in Karthago besucht. Die Möglichkeit, daß Julian Augustins Einladung Folge leistete und sich nach Hippo begab, findet sich dort jedoch nicht verifiziert; vgl. auch unten S. 251-253.

<sup>56</sup> Aug. ep. 101,4 (CSEL 34/2, 542): *sextum sane librum, quem emendatum repperi, ubi est omnis fructus ceterorum, non distuli mittere caritati tuae; fortassis ipse tuam non multum refugiat grauitatem.*

die Augustinus im Gerüst der *artes liberales* entdeckt zu haben meinte; denn statt technischer und pragmatischer Überlegungen zum Fachgebiet enthält es vor allem philosophische und religiöse Schlußfolgerungen, Antworten auf die Frage: Was ist das überhaupt, die Musik im Kontext der sinnlichen Wahrnehmungen, worauf läuft sie hinaus? Was ist das Schöne und Gute und wie ist es zu erlangen? Welche Rolle spielt dabei das Gebet, die Bibel, der gehorsame Glaube der Kirche?

*De musica* 6 ist kein Beitrag zu den *artes liberales*, es ist ein frommes und ein theologisches, wenn deswegen auch nicht in geringerem Maße philosophisch tiefgründiges Buch.<sup>57</sup> Es stammt auch nicht aus der Zeit, in der Augustinus die übrigen Bücher zu den *artes liberales* geschrieben hatte, sondern aus der Zeit seiner Rückkehr nach Afrika, ja es ist sogar anzunehmen, daß Augustinus die Anfrage Memors nutzte, um nicht nur einige Schreib- und Grammatikfehler darin zu korrigieren, sondern es auch inhaltlich noch einmal zu überarbeiten und gnadentheologisch anzureichern.<sup>58</sup> Was auch immer sich Memor und Julian von diesem Werk Augustins erwartet haben mögen, Augustinus wollte auf keinen Fall den Eindruck erwecken, es sei nicht fromm, kirchlich und biblisch genug. Sollte Julian gehofft haben, der intellektuelle Triumph christlicher Lehrer wie Augustinus in der Generation vor ihm und die beginnende Integration des alten Bildungssystems in die sich allmählich herausbildenden kirchlichen Institutionen, von der er an der Kurie seines Vaters und bei Paulinus in Nola auch einen ersten persönlichen Eindruck gewonnen haben dürfte, würde eine größere Unbefangenheit des Klerus säkularer Bildung gegenüber nach sich ziehen, so dürfte ihn zumindest Augustinus in dieser Hinsicht enttäuscht haben. Dessen Haltung war eindeutig: Was wohl ein Bischofssohn, Diakon und künftiger Bischof wie er mit einer technisch-abstrakten Abhandlung über die Musik anfangen wolle? Er solle sich stattdessen lieber geistlichen Dingen widmen! Wie das Epithalamium des Paulinus von Nola nimmt somit auch diese Stelle bis zu einem gewissen Grad ein Klischee vorweg, das in Augustins Polemik zehn Jahre später erneut auftauchen und sich von da an bis in unser Jahrhundert hinein halten sollte: Statt sich mit frommem Gemüt auf seine religiösen Pflichten als Kirchendiener zu besinnen, habe Julian sich in seiner Gottlosigkeit in säkularen und rationalistischen Studien ergangen.

Eine genauere Lektüre von Augustins *ep.* 101 legt jedoch in starkem Kontrast zu diesem Klischee nahe, daß sich Julians Ausbildung ganz in kirchlichem Milieu vollzog und gerade auch in ihrer säkularen Tendenz von kirchlichen Größen wie seinem Vater Memor und Paulinus von Nola Unterstützung erfahren haben muß.

#### SPRACHE UND STIL

Wie der kulturelle Kontext der Bildung so veränderte sich auch die Weise ihrer Vermittlung, deren grundlegendes Medium, die Sprache, eingeschlossen. Natürlich ist Julians Sprache Latein. In ihm ist er Meister, gleich wie man seine Kenntnisse im Griechischen bewerten will,<sup>59</sup> in dem er zwar keine Werke hinterlassen,

<sup>57</sup> Zu seinem Ort in der Entwicklung der Gnadenlehre s. Lössl, *Intellectus* 236-238.

<sup>58</sup> Vgl. Marrou, *Augustinus* 480.

<sup>59</sup> Vgl. dazu oben in diesem Kapitel, Anm. 8.



aus dem er aber mindestens ein erhaltenes Werk ins Lateinische übersetzt bzw. in Teilen paraphrasiert hat.<sup>60</sup> Gleichwohl wird das Griechische sein Latein stark beeinflusst haben, sei es direkt, durch die Entwicklung seiner eigenen Kenntnisse, sei es indirekt, durch die Veränderungen, die es seit dem zweiten Jahrhundert durch den Einfluß der Sprache der zunächst aus dem Griechischen ins Lateinische übersetzten Bibel und der Kirche am Lateinischen bewirkte.<sup>61</sup> Auch wenn man nicht so weit gehen will, diesbezüglich von der Entwicklung einer altchristlichen Sondersprache zu reden<sup>62</sup> – der Wandlungsprozeß vollzog sich ja auch außerhalb des kirchlichen Einflusses –, ist dieser Einfluß doch nicht zu unterschätzen.<sup>63</sup> Es

<sup>60</sup> Vgl. dazu oben im ersten Kapitel S. 11–12 zu Iul. *exp. Pss Theod. Mops.*

<sup>61</sup> Zur Entwicklung bes. des Wortschatzes vgl. weiterhin Rönsch, *Italia*; zur Sprachentwicklung allgemein jetzt auch den Überblick von Geerlings, *Sprachen*.

<sup>62</sup> Wie Schrijnen, *Charakteristik*; Mohrmann, *Études*.

<sup>63</sup> Zu Details vgl. etwa die entsprechenden Abschnitte bei Leumann-Hofmann-Szantyr, *Grammatik* 2, 24.45.60. 80.275.312.314.345.524 (im folgenden ergänzt um Stellen aus Julians Werken), z. B. appellatives *deus* (ὁ θεός) im Nominativ statt Vokativ; doppelter Akkusativ, etwa bei Verben des Anziehens (*aliquem uestimenta induere*) oder Trinkens (*potare aliquem aliquid*; ποτίζειν τινά τι; Iul. *tr. Proph. Osee* 1,1 [CSEL 88, 121.171]); Adjektiv statt Genitivus possessivus (Jes 52,11 *Italia*; Tert. *adu. Marc.* 3,22,2; *dominica uasa*; Iul. *Flor.* = Aug. *c. Iul. imp.* 4,20.85 [PL 45, 1347.47; 1386.53]; *dominica uox*); Genitiv bei substantivierten Verben auf *-orius*, *-trix* und *-bundus* (bei Julian sehr häufig *-trix*, seltener *-bundus*; *Flor.* = Aug. *c. Iul. imp.* 1,37. 84. 96. 98; 2,11. 105. 221 [CSEL 85/1, 27.1, 97.1, 112. 31, 115.5, 169f.3f., 238.43, 373.1]; 4,49.47; 5,11 [PL 45, 1367.26, 1373. 14f., 1440.6]; *Turb.* 2,127 [CChr. SL 88, 367.182]; *exp. Iob.* 9,29 [CChr. SL 88, 30.1]; *exp. Iob.* 18,14; *tr. Proph. Osee* 3,12; *Turb.* 2,137; 4,276 [CChr. SL 88, 50.55; 214.253; 369.232; 387.161]); prädikatives in (Gen 25,20; Aug. *loc. hept.* 1,92: *accepit Rebeccam ... in uxorem*); bei *extraneus* und *alienus* a(b) mit Ablativ statt Genitiv (*exp. Pss Theod. Mops.* 5,2b; 13,1b [CChr. SL 88A, 26.22; 66.21]; Tert. *adu. Hermog.* 25,3); *de* statt *ab* beim Komparativ (*tr. Proph. Osee* 1,2; vgl. jedoch *Amos* 2,9 [CChr. SL 88, 140.317f.; 328.325f.]; Ps-Tert. *haer.* 3 [219.8 Kroymann]); *dignus* mit Ablativ statt Genitiv (*tr. Proph. Osee* 1,1; *Amos* 2,8 [CChr. SL 88, 126.341; 315.155]; Tert. *idol.* 18 [52.14 Reifferscheid-Wissowa]); invertierter Genitiv statt Adjektiv (*exp. Iob.* 5,6; 25,1–2; *tr. Proph. Osee* 1,1; 2,9 [CChr. SL 88, 16.25; 68.11; 131f.564f.; 186.53]; *necessitate supplicii, qualitate studii, aequitate iudicii* etc.; Tert. *apol.* 3,3: *caecitate odii*); *plus* und *amplius* statt Komparativs (häufig); *totidem* statt *tot* (*Flor.* = Aug. *c. Iul. imp.* 2,29.5 [CSEL 85/1, 183] u. 6.; Tert. *mart.* 4,6); finales, ja kausales *secundum* und *secundum quod* (*Turb.* 1,54 [CChr. SL 88, 352.468]; *Flor.* = Aug. *c. Iul. imp.* 1,67 [CSEL 85/1, 69.96f.] u. 6.; Cypr. *ep.* 11,1); *de* mit Ablativ statt Ablativus absolutus (*Flor.* = Aug. *c. Iul. imp.* 1,73.2 = Zitat. Aug. *nupt.* 2,7 [CSEL 85/1, 87] u. 6.; Tert. *nat.* 1,11,3); *super* (auch als Lokativ und mit Akkusativ) statt *de* (Aug. *c. Iul. imp.* 1,27.63 [CSEL 85/1, 23.14; 59.21]; *super filios Adam* [Sir 40,1]; *super terram* [Ijob 14,5]; Iul. *tr. Proph. Osee* 1,1; 2,7 [CChr. SL 88, 119. 91; 172.79f.]; *super assertione*; *super quo tempore* [I Kön 12,26–33]; *Flor.* = Aug. *c. Iul. imp.* 1,18 [CSEL 85/1, 15.4]; *super his quaestionibus*; Tert. *cult. femin.* 1,1,2); *-urus* esse statt Futur Passiv (*tr. Proph. Osee* 1,1,2; *Turb.* 1,5.59 [CChr. SL 88, 124.294; 138.228f.; 146.18f.; 341.45f.; 355.570f.]; Tert. *fug.* 14,3); intentionale Bedeutung von Verben des Fühlens und Meinens (*Turb.* 3,161 [CChr. SL 88, 374.37f.]; *peccauerunt [sc. Adam et Eva] et ... nihil illic indecens nouumque senserunt*; vgl. Tert. *an.* 38,2); Gerundium im Genitiv (*tr. Proph. Iohel* 1; 2 [CChr. SL 88, 232.160; 239.71]; *rusticandi ignarus*; *narrandi ambitio* etc.; vgl. Tert. *an.* 20,3); adverbialisiertes *nihil* (*exp. Iob.* 21,24 [CChr. SL 88, 60.97]; *cum nihil peccauerint*; Tert. *mart.* 2,7); häufiger Gebrauch von *in-* und *de-* als Negativpräfix (*Turb.* 1,1.55 [CChr. SL 88, 341.21; 353.500]; *deest [minus uel absens est] ratio*; *inuerecundus deus*); *sicubi* statt *si* (*tr. Proph. Osee* 1,1 [CChr. SL 88, 120.111]; Jer 5,1 *Italia*; Hier. *adu. Pelag.* 2,26); Verbindung von rein kopulativen mit additiven Partikeln (Einfluß von griech. τε ... καί) (*exp. Pss Theod. Mops.* 9,14 [CChr. SL 88A, 46.119]; *sic etiam et Aquila dicit*; vgl. Tert. *adu. Prax.* 27,15: *sic et apostolus etiam ... confirmauit*); Gebrauch konklusiver und kausaler Verbindungen wie *quare ergo*, *ideo ergo*, *ideo enim* (*Flor.* = Aug. *c. Iul. imp.* 2,40; 3,43 [CSEL 85/1, 191.6; 384.7]; *exp. Pss Theod. Mops.* 8,3b–c [CChr. SL 88A, 39.79]; vgl. Souter, *Study* 27); Abundanz von *an* (auch mit *ne* im Fragesatz) (Iul. *dicta* [CChr. SL 88, 336.12]; *exp. Pss Theod. Mops.* 12,2a–b [CChr. SL 88A, 64.71–79]; Tert. *adu.*

war wohl weniger eine christliche Sondersprache, was hier in der Entstehung begriffen war, etwa gar im Sinne der Sprache einer Minderheit neben oder außerhalb eines ungebrochen klassischen „Mainstreams“, den es trotz wiederholter Renaissance, etwa in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts,<sup>64</sup> im Grunde nicht mehr gab. Es war vielmehr dieses durch die Bibel und das Christentum transformierte Latein selbst, das zum „Mainstream“ wurde. Welche Veränderungen es dabei im einzelnen durchmachte, läßt sich paradigmatisch etwa am umfangreichen Lebenswerk Augustins ablesen, der sich in den frühen Schriften noch streng klassizistisch gab, später dann aber mehr und mehr im vom biblischen Sprachgebrauch geprägten kirchlichen Umfeld aufging, wenngleich er bis zum Schluß, etwa auch in der Polemik gegen Julian, auf seine Kompetenz im klassischen Sprachgebrauch zurückgriff.<sup>65</sup>

Als Julian, wahrscheinlich nicht vor der Wende zum 5. Jahrhundert, zum ersten Mal schriftstellerisch tätig wurde, hatte die Renaissance des 4. Jahrhunderts ihren Höhepunkt bereits überschritten. Wie bereits angedeutet, hatte Julian sich anders als Augustinus nie in der Lage befunden, als Erneuerer eines klassischen Latein

*Iul. 6* [28 Kroymann]); *quod* mit Adverb (*tr. Proph. Amos 1,5* [CChr. SL 88, 296.437]: *sed tantum quod caput uituli*; *Tert. nat. 1,4*: *homo bonus tantum quod Christianus* – „nur daß“); *tam ... quam* wird zu *tam ... tam* oder *quam ... quam* (*Turb. 3,186* [CChr. SL 88, 377.177]; vgl. *Tert. nat. 1,10* [78.2; 80.17 Reifferscheid-Wissowa]); häufig der Gebrauch von *ut non* statt *ne* (*Turb. 1,55* [CChr. SL 88, 353.500]; *ergo tam inops, tam inuerecundus deus est, ut non etc.*; weitere spätlateinische Merkmale in diesem Satz: *ergo* am Satzanfang, Gebrauch von Negativpräfixen, noch dazu in Al-literation; vgl. *Tert. nat. 1,7* zu *ut non*; *mart. 3,1*: *inbonitas et insuauitas*); *quatenus* für finales *ut* (im allgemeinen häufig bei Kirchenvätern, jedoch weniger bei Cyprian, Arnobius, Lactantius und Hieronymus; bes. häufig dagegen bei Augustinus, Ambrosius und später im sog. Kanzleistil; Tertullian verwendet es mit *ut* im Wechsel, etwa *bapt. 16* [214.20 Reifferscheid-Wissowa]; Julian dagegen eher selten; vgl. etwa *Flor. = Aug. c. Iul. imp. 3,50* [CSEL 85/1, 390.6]: *quatenus ... putabis* [n. b. hier auch den Infinitiv]; vgl. *Tert. nat. 2,1*: *quatenus ... est*); elliptisches *si forte* (biblischer Einfluß: εἰ τοῦτοι) als Spezialfall von *si* mit verstärkendem oder abschwächendem Adverb (wie *si iam, si modo, si uero, si tamen, si quidem etc.*) (*Flor. = Aug. c. Iul. imp. 2,58* [CSEL 85/1, 206.1] u. ö.); Verben der Bewegung werden zu *esse* (z. B. *fui* statt *ueni*); *sed* am Anfang der Apodosis zu einem konsekutiven Vordersatz (*etsi ... sed; ei καὶ... ἀλλὰ*; bei Julian häufig); vgl. des weiteren auch Bulhart, Lexikalisches 150-154. Bulharts Beobachtung einer Tendenz zum Gebrauch der Endung *-ius* statt *-is* bei Adjektiven (150) finde ich für Julian allerdings nicht bestätigt. Bulharts Beispiel (Tycon. *apoc. 11,9*: *spiritalia nequitia*) scheint mir überdies schlecht gewählt, liegt hier doch wahrscheinlich Eph 6,12 (*spiritalia nequitiae* – τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας) zugrunde; vgl. dazu auch *Aug. c. Iul. imp. 5,40* (PL 45, 1476.50): *spiritualia nequitiae*; zu Julians Gebrauch von *spiritalis* vgl. *exp. Iob. 3,8*; *tr. Proph. Osee 1,2* (CChr. SL 88, 11.26; 144.470). Nicht viel zutreffender scheint mir Bulharts Beobachtung (152) der Tendenz zu Wortkürzungen, z. B. *abominalis* statt *abominabilis* *Iul. exp. Iob 15,16*, das in CChr. SL 88, 43.79 als Lese- oder Schreibfehler in den Apparat verbannt wurde. Entsprechendes gilt wohl von *inextricalis* statt *inextricabilis*. *Tristia* ist keine Kurzform von *tristitia*, sondern von substantiviertem *tristis*. Es findet sich so auch bei Rufin. Greg. Naz. or. 2,4,1f.: *ex bonis ad tristitia deuoluti sumus*; vgl. *Aug. c. Iul. 1,15* (PL 44, 649.51); zu einer alternativen Ausdrucksweise vgl. *Aug. c. Iul. 1,32* (PL 44, 663.26): *dicit (nos ex bonis ad tristitia deuolutos), et uult a tristibus ad meliora reparari*. *Infinitas* statt *infininitas* findet sich u. a. auch bei *Aug. musica 1,15* (PL 32, 1092.9): *immoderatio et infinitas; uera rel. 80* (CChr. SL 32, 240.17); *infinitas diuisionis*, u. ö. „Eine unerhörte Bildung, zu der es kein Seitenstück zu geben scheint“ (Bulhart, Lexikalisches 154) ist *Iul. exp. Iob 24,16*: *ignorauerunt lucem, insignauerunt se ipsos, id est occultauerunt se, ne agnoscerent* (vgl. aber auch hierzu CChr. SL 88, 68.87-89: *in die signauerunt*; sowie Leumann-Hofmann-Szantyr 2, 293-297); zu weiteren Einzelheiten, bes. hinsichtlich Wortschatz und Stilmittel, s. auch im folgenden.

<sup>64</sup> Vgl. dazu allgemein Treadgold, Renaissance, bes. 42-58 (zum 4. Jahrhundert).

<sup>65</sup> Vgl. dazu etwa Balogh, Stil; Bogan, Vocabulary; Mohrmann, Sondersprache; Hagendahl, Augustine.

aufzutreten zu müssen, was ihn nicht hinderte, es bis zur perfekten Beherrschung zu lernen. Aber sein Verhältnis zu ihm war entspannt. Anders etwa als Hieronymus<sup>66</sup> deutet er nirgends in seinen Werken an, daß er je einen Interessenskonflikt zwischen den Klassikern und den Heiligen Schriften verspürt hätte, oder gar, daß er wegen seines Interesses für die *litterae* um sein Seelenheil besorgt gewesen wäre. Liegt dies etwa daran, daß der Kontext, in dem er sein Latein täglich praktizierte, von Anfang und nicht erst von einer späteren Phase seiner literarischen Karriere an ein kirchlicher war? Julian begann sein Studium, auch das des klassischen, säkular-paganen Latein, als er sich bereits im geschützten Umfeld einer kirchlichen Ausbildung befand. Er verdankte die Kirchlichkeit seiner Schriftstellerei nicht einer Bekehrung. Er trat als Kirchenschriftsteller in die Welt.<sup>67</sup> Dies unterscheidet ihn insbesondere von Augustinus, aber auch von Hieronymus, wenngleich er diesem in seinem rhetorisch-grammatischen Interesse an der Exegese, in seinem Gebrauch von Gräzismen sowie in seinem Hang zu Polemik und Satire ähnelt. Die letzteren Eigenschaften teilt er neben einigen sprachlichen Eigenheiten auch mit Tertullian,<sup>68</sup> und wie diesem ähnelt er auch Tyconius, mit dem er seine Orientierung an der antiochenischen Exegese, seine vom Grammatik- und Rhetorikunterricht geprägte methodisch-systematische Einstellung zur Bibelexegese sowie einige Schlüsselbegriffe teilt.<sup>69</sup>

Wer grammatikalisch einwandfreies, „klassisches“ Latein reden (*latine loqui*) oder auch schreiben wollte, wie seinerzeit etwa der junge Augustinus, der mußte auch als Christ versuchen, Biblizismen und von kirchlicher Sprache und Volks- oder Umgangssprache („Vulgärlatein“) „verunreinigte“ Sprachformen zu meiden; und nicht nur Augustinus, die Mehrheit der maßgeblichen lateinischen Kirchenschriftsteller des 4. Jahrhunderts hielten sich auch an diese Regel. Bruckner liegt deshalb nicht ganz richtig, wenn er Wörter wie *stemma*, *nothus*, *scheda*, *pelagus*, *apostrophe*, *aspis* und *parasitus*<sup>70</sup> als „zur Zeit Julians in der lateinischen Sprache bereits mehr oder weniger eingebürgert“ bezeichnet.<sup>71</sup> Darum geht es nicht. Die

<sup>66</sup> Vgl. Hier. *ep.* 22,30; Rebenich, Hieronymus 37, Anm. 114 (Literatur).

<sup>67</sup> Vgl. Paulin. *Nol. carm.* 25,91 (CSEL 30, 241) oben S. 83, Anm. 34.

<sup>68</sup> S. dazu Baxter, Notes 5; Geerlings, Sprachen 2, 568; zu Details bezüglich Ähnlichkeiten im Sprachgebrauch s. oben Anm. 63.

<sup>69</sup> S. dazu Bulhart, Lexikalisches 152. Auf den ersten Blick fallen als Gemeinsamkeiten auf der häufige Rückgriff auf Gräzismen, die Abhängigkeit von der Sprache altlateinischer Bibelübersetzungen sowie die didaktisch explizierte Anwendung grammatisch-rhetorischer Methoden auf die Bibelexegese. Im einzelnen vgl. etwa Tycon. *lib. reg.* 3 (18,9-12 Burkitt): *lex ... demonstratrix ... genetrix*; Iul. *Flor.* = Aug. *c. Iul. imp.* 1,72 (CSEL 85/1, 84,7-12) sowie oben Anm. 63 zum Gebrauch von Adjektiven auf *-trix*; Tycon. *lib. reg.* 3 (18,27 Burkitt): *Christus, qui ueniens*; Iul. *Flor.* = Aug. *c. Iul. imp.* 4,84 (PL 45, 1386,2): ..., *qui afferens* (PPA als Prädikat); Tycon. *lib. reg.* 1 (1 Burkitt): *fabricare*; Iul. *Flor.* = Aug. *c. Iul. imp.* 1,95.128.141 (CSEL 85/1, 110,8; 140,8; 158,11) u. ö (vgl. Bouwman, Julian 41); Tycon. *ebd. ratio regularum ... sola ratio*; Iul. *Flor.* = Aug. *c. Iul. imp.* 1,69; 2,104 (CSEL 85/1, 76,28; 236,11): *regula rationis*; *ebd.* 6,41 (PL 45, 1604,53): *regulae ueritatis atque rationis*; Tycon. *ebd. tramites*; Iul. *ebd.* 3,64 (CSEL 85/1, 400,3); vgl. Hos 2,6 (Itala): *trames ueritatis*. Tycon. *ebd. clauae et luminaria*; Iul. *ebd.* 4,84 (PL 45, 1386,4): *speculum et regula*; Tycon. *ebd.* 1 (4,13 Burkitt): *claret*; Iul. = Aug. *nupt.* 2,41 (CSEL 42, 294,13) u. ö. (vgl. Bouwman, Julian 13,21); vgl. auch *amplexare* und *abfuisse* (fernbleiben) sowie die Häufigkeit von Begriffen wie *promissio* und *diabolus*.

<sup>70</sup> Vgl. Iul. *Flor.* = Aug. *c. Iul. imp.* 1,5; 1,132; 2,156 (CSEL 85/1, 8,3; 144,7; 278,1): *stemma*; *ebd.* 1,5 (CSEL 85/1, 8,3): *notha*; *ebd.* 1,19 (CSEL 85/1, 16,7): *schedis*; zu den übrigen Begriffen vgl. die folgenden Anmerkungen.

<sup>71</sup> Bruckner, Julian 77, Anm. 3.

Frage ist vielmehr, unter welchen Umständen es als gelungen gelten konnte, sie zu verwenden. Auch Archaismen galten bei den Klassizisten als unfein. Ausdrücke wie *parasitus* und *sycophanta* finden sich auch schon bei Plautus und Terenz.<sup>72</sup> Bei *apostrophe*, *oxymoron*, *asystatos*, *homonyma* und ἀντιθετον (sic) handelt es sich um rhetorische Fachausdrücke.<sup>73</sup> Doch gerade deswegen dürfte auch ihre Verwendung in der geschliffenen Rede nach klassischen Maßstäben nicht unbedingt als elegant gegolten haben. Begriffe wie *aspis* und *rhabdomantia* stammen aus Bibelübersetzungen und finden sich vor allem in exegetischer Literatur.<sup>74</sup> Unter diesem Einfluß stand zwar auch Augustinus. Es scheinen aber andere Kirchenschriftsteller gewesen zu sein, bei *Andabatae* und πόρους etwa wohl Hieronymus und Ambrosius bzw. Basilius, deren Einfluß sich Julian in sprachlicher Hinsicht in erster Linie aussetzte.<sup>75</sup> Bei der Kombination der Ausdrücke *orthodoxus* und *homoousios* schließlich wird deutlich, wie sehr sich Julians kirchensprachlicher Kontext von dem Augustins unterschieden haben dürfte. Bei Augustinus spielen diese Begriffe kaum eine theologische Rolle. Während der Zeit, in der der junge Julian durch seine Kontakte mit Aemilius von Benevent und, indirekt, Gaudentius von Brescia der Sprache der neunizänischen Bewegung im Italien des ausgehenden 4. Jahrhunderts ausgesetzt gewesen sein dürfte, entwickelte Augustinus seine antidonativistische Theologie und meditierte in *gen. litt.* und *trin., sine ira et studio* klassische Formen erneuernd, über Gott und die Welt.<sup>76</sup>

Nach Bruckner, der es jedoch bei einigen wenigen Bemerkungen beließ, haben sich zunächst vor allem Morin, Vaccari, Baxter und Bulhart,<sup>77</sup> später auch Bouwman, Primmer und De Coninck mit Julians Sprache auseinandergesetzt.<sup>78</sup> Zweck ihrer Forschungen war es insbesondere, Kriterien für bzw. gegen Julians Autorschaft der ihm neu zugewiesenen exegetischen Werke zu finden sowie Klarheit über den Prozeß ihrer Textüberlieferung zu gewinnen. Die dabei entdeckten Charakteristiken der Sprache Julians erscheinen auf den ersten Blick zum Teil recht widersprüchlich. So fällt Julians Wortschatz einerseits, bedingt durch den Einfluß naturwissenschaftlicher (z. B. medizinischer) und grammatisch-rhetorischer Fachliteratur, recht technisch aus. Er ist in dieser Hinsicht geprägt vom häufigen Gebrauch von Substantiven.<sup>79</sup> Zum andern aber, so vor allem Bouwman, überschrei-

<sup>72</sup> Vgl. Plaut. *Bacch.* 573: *parasitus ego sum militis*; Iul. *Flor.* = Aug. *c. Iul. imp.* 6,20 (PL 45, 1545): *quis parasitus ita militis*; Ter. *Haut.* prol. 38: *edax parasitus, sycophanta autem impudens*; Iul. *Flor.* = Aug. *c. Iul. imp.* 1,64 (CSEL 85/1, 61): *quod nunc fronte sycophantae interpolatum fuisse mentitus est*; zu *pelagus* s. oben Anm. 12.

<sup>73</sup> Zu ἀντιθετον vgl. Iul. *Flor.* = Aug. *c. Iul. imp.* 3,145 (CSEL 85/1, 451). Der Ausdruck steht übrigens auch bei Aug. *ord.* 1,7,18; zu *apostrophe* vgl. schon Quint. *inst.* 4,1,69; zu *asystatos* die oben Anm. 24 angegebenen Stellen.

<sup>74</sup> Vgl. Iul. *tr. proph. Osee* 1,4,9.12 (CChr. SL 88, 153.231-235); zu *aspis* s. oben Anm. 19.

<sup>75</sup> Vgl. Iul. *Flor.* = Aug. *c. Iul. imp.* 1,19 (CSEL 85/1, 16): *Andabatarum more*; vgl. Hier. *adu. Helu.* 5 (PL 23, 210); *adu. Iouin.* 1,36 (PL 23, 294); zu πόρους vgl. Ambr. *hexam.* 3,9,39 (CSEL 32/1, 85) nach Basil. *hexam.* (GCS NF 2,4) *passim*.

<sup>76</sup> Vgl. Iul. *Flor.* = Aug. *c. Iul. imp.* 1,45. 76 (CSEL 85/1, 32. 92); Gaudent. *Bresc. tr.* 19,2 (CSEL 48, 164).

<sup>77</sup> Vgl. Morin, *Ouvrage*; Vaccari, *Commento a Giobbe*; Baxter, *Notes*; Bulhart, *Studien*; Devresse, *Lexikalisches*.

<sup>78</sup> Bouwman, *Wortschatz*; Julian 52-60 (Literatur); De Coninck-D'Hont (CChr. SL 88, xxiv-xxvii; 88A, xviii-xxvii); Primmer, *Rhythmus*; Textvorschläge.

<sup>79</sup> Bouwman, *Julian* 31, Anm. 1: „Man könnte bei Julian gewissermaßen von einer Hauptwörtersucht sprechen;“ Vaccari, *Commento a Giobbe*, 40.42-43; Nuova opera 584; Baxter, *Notes* 15.

tet Julian die Grenzen des von der Stillehre des klassischen Latein her vorgegebenen grammatisch-rhetorischen Kanons oft vor allem aus Gründen der Satzrhythmik und -metrik. So greift er etwa zu Wörtern der vierten Deklination nicht nur weil sie viel Fachwortschatz enthält, sondern auch „weil sie als vornehm galt“.<sup>80</sup> Ähnliches, so Bouwman, gilt von Abstrakta auf *-tio* und *-tas*.<sup>81</sup> Daß hier metrische Überlegungen im Spiel sind, sucht Bouwman dadurch zu belegen, daß Julian oft zwischen Synonymen der dritten und vierten Deklination zu alternieren scheint. Er nennt Beispiele wie *affectus-affectio*, *derisus-derisio* und *despectus-despectio*.<sup>82</sup> Aber einmal davon abgesehen, daß hier keineswegs immer Synonymität vorliegt,<sup>83</sup> scheinen mir solche „Wortpaare“ zu selten zu sein, als daß sie Bouwmans weitreichende Vermutung zu stützen vermöchten,<sup>84</sup> womit freilich nicht gesagt sein soll, daß Julian nicht um die Vervollkommnung der Rhythmik seiner Prosa bemüht war. Ein weiteres „vornehmes“ Mittel, auf das er dabei zurückgreift, ist das seltene Supinum mit *ire*, eine zwar im klassischen Latein belegte, aber schon da seltene Form, die im Spätlatein nahezu völlig verschwand.<sup>85</sup> Unabhängig von den von Bouwman zu ihrer Verwendung geäußerten Vermutungen sind Abstrakta auf *-tio*, *-tas* und *-us* (in der im späten Latein seltenen vierten Deklination) generell häufig bei Julian zu finden, ebenso wie die oben bereits erwähnten substantivierten Adjektive auf *-tor* und *-trix*.<sup>86</sup> Baxter nennt als Eigenart außerdem noch den finalen Dativ.<sup>87</sup> Ebenso erwähnenswert ist die seit Tertullian

<sup>80</sup> Bouwman, Julian 31; zu Beispielen s. ebd. 31f.; vgl. außerdem Iul. Flor. = Aug. c. Iul. imp. 2,151 (CSEL 85/1, 274.18): *despectus* (nie *despectio*); ebd. 6,16 (PL 45, 1536.1): *incursus* (nie *incursio*), das jedoch auch bei Augustinus häufig vorkommt; sowie – als Ausnahme zur Regel – ebd. 1,38 (CSEL 85/1, 28.6): *oblatio* (nie *oblatus*).

<sup>81</sup> Vgl. Bouwman, Julian 18.30f. Allerdings geht Bouwman zu weit, wenn er aus dem häufigen Gebrauch dieser Wortform im *Praedestinatus* gegen Morin (Examen 323f.) auf die Autorschaft Julians schließt; s. auch Morin, Ouvrage 13; Vaccari, Commento a Giobbe, 37-38; Margine 191; De Coninck-D'Hont (CChr. SL 88A, xviii).

<sup>82</sup> Vgl. Iul. exp. Iob 22,2-4 (CChr. SL 88, 61.24): *affectus*; tr. proph. Iohel 2,22 (CChr. SL 88, 240.139): *affectio*; tr. proph. Osee 2,4 (CChr. SL 88, 159.426): *derisus* (vgl. Baxter, Notes 28); Iohel 3,15 (CChr. SL 88, 256.135): *despectus atque derisus*. Wie oben aus Anm. 80 ersichtlich, sind die Formen auf *-io* weitaus seltener (wenn überhaupt) anzutreffen (so auch Baxter, Notes 28-29). Es fragt sich also, ob Bouwman mit seiner Vermutung nicht zu weit greift.

<sup>83</sup> Vgl. damit auch den Hinweis bei Leumann-Hofmann-Szantyr (Grammatik 2, 523), daß manche Ausdrücke aufgrund von Bedeutungsverschiebungen im Spätlatein fälschlich als Abundanzen oder Pleonasmen identifiziert werden, etwa die oben Anm. 63 angesprochene Verbindung von *et* und *etiam*.

<sup>84</sup> Vgl. dazu Anm. 80-82; außerdem Iul. Flor. = Aug. c. Iul. imp. 4,4 (PL 1340.38): *ambitus*. M. W. verwendet Julian *ambitio* in Flor. überhaupt nicht; vgl. jedoch tr. proph. Iohel 1,6-8 (CChr. SL 88, 231.142) mit Osee 6,1-3 (CChr. SL 88, 165.11): *ambitus* und *ambitio* in derselben Bedeutung (*pompa*); vgl. Bouwman, Julian 32.

<sup>85</sup> Vgl. tr. Proph. praef.; Osee 1,2,18-20; 2,9; (CChr. SL 88, 115.12; 143.429; 186.55f.): *adeptum ire*; *mansum ire*; *simulatum ire* u. ö.; Bouwman, Julian 29; Morin, Ouvrage 13; Vaccari, Nuova opera, 584; De Plinval, Julien 348, Anm. 14; De Coninck-D'Hont (CChr. SL 88A, xix); Leumann-Hofmann-Szantyr, Grammatik 2, 381; zu entsprechenden Stellen in Flor. s. Aug. c. Iul. imp. 1,3 (CSEL 85/1, 7.3): *explanatum ire*; 6,30 (PL 45, 1580.17): *cessatum ire*.

<sup>86</sup> S. Bouwman, Julian 32; Baxter, Notes 24; Morin, Ouvrage 15; Vaccari, Commento a Giobbe, 39; De Coninck-D'Hont (CChr. SL 88A, xix); oben Anm. 63.

<sup>87</sup> Vgl. Notes 13, Anm. 1; Leumann-Hofmann-Szantyr, Grammatik 2, 98-99; z. B. Flor. = Aug. c. Iul. imp. 2,129 (CSEL 85/1, 257.7): *curae esse*; 3,146 (CSEL 85/1, 452.7): *exitio esse*; vgl. dazu auch ebd. 4,5; 5,54; 6,16 (PL 45, 1341.11; 1488.9; 1536.2); s. ebd. 4,72 (PL 45, 1380.4): *opus esse auxilium Manichaei* (sc. Augustinum).

beliebte Praxis, Simplex statt Kompositum zu setzen und umgekehrt.<sup>88</sup> Von der Beliebtheit des *in privativum* war bereits die Rede.<sup>89</sup> Die Vorsilbe *in-* kann bei Julian aber auch intensivierende Bedeutung haben,<sup>90</sup> ebenso die bei ihm häufigen Verben auf *-are* und *-escere*,<sup>91</sup> wobei die intensivierende Vorsilbe *in-* sowie die Verben auf *-escere* erneut vor allem zur Rhythmisierung der Prosa dienen sollen.

Als weitere<sup>92</sup> Beispiele für archaisierenden Ausdruck bei Julian nennt Bouwman die Kontraktion von Verbalformen sowie die Verwendung der Endung *-ere* für die 3. Person Plural im Perfekt, die etwa Tertullian nur in *de pallio* gebraucht, wo er bewußt archaisiert.<sup>93</sup> Ähnlich ist der Rückgriff auf einen Ausdruck wie *magis quam* zu deuten.<sup>94</sup> Konventionell denkende nachklassische Grammatiker und Rhetoren tadelten ihn, wie etwa auch Augustinus.<sup>95</sup> Im Altlatein – und etwa auch noch bei Cicero – überwog er hingegen und wurde als kraftvoller, aus der Volkssprache heraus lebendiger Ausdruck geschätzt.<sup>96</sup>

Typisch spätlateinisch hingegen ist wiederum die Verwendung von Abstrakta für konkrete Gegenstände, z. B. *pignus* für Kind; *uenatio* für Beute; *industria* für

<sup>88</sup> Vgl. Bouwman (Julian 32-33) zu Zusammensetzungen mit *con-* aufgrund besserer Möglichkeiten zur Klauselbildung; z. B. *signare* (in *Flor.* sehr häufig) und *consignare* (in *Flor.* immerhin dreimal, bei Augustinus dagegen nie; vgl. *c. Iul. imp.* 1,106.124; 2,185 [CSEL 85/1, 123.1; 137.1; 302.13]; n. b. hier aber auch die Rolle der Textkritik!); dazu daß hier möglicherweise griechischer Einfluß vorliegt, s. Mohrmann, Sondersprache 172. 246; zur Rolle des Rhythmus vgl. Hagendahl, Prose 164-167; weitere Fälle bei Bouwman, Julian 33. *Accumulare*, *dependere* und *citare* finden sich in *Flor.* nicht; vgl. jedoch *cumulare* in *Flor.* = Aug. *c. Iul. imp.* 3,17.40.85 (CSEL 85/1, 360.3; 382.3; 411.52). *Cognoscere*, *recognoscere*, *audire* und *exaudire* verwendet auch Augustinus sehr häufig. Bei Julian häufig, bei Augustinus dagegen nie findet sich *perdocere* (s. etwa *Flor.* = Aug. *c. Iul. imp.* 1,70 [CSEL 85/1, 78.8]). *Exagere* verwendet in *c. Iul. imp.* 3,56 (CSEL 85/1, 395.17) nur Augustinus, und zwar wohl ebenfalls aus metrischen Gründen. *Capere* im Sinn von *percipere* ist bei Julian beliebt (vgl. dazu die auch anderweitig interessante Stelle *Flor.* = Aug. *c. Iul. imp.* 5,59 [PL 45, 1492.44]).

<sup>89</sup> Vgl. oben Anm. 63 (auf S. 91 und 92); Bouwman, Julian 20.33; Mohrmann, Sondersprache 246-247; etwa den bei Julian zentralen Begriff *immoderatio*, *Flor.* = Aug. *c. Iul. imp.* 1,47 (CSEL 85/1, 33.17); zu dessen Geschichte Sir 31,38 (Itala); Ambr. *Hel.* 12,44; Arnob. *nat.* 7,44; Chiron (s. dazu Bulhart, Lexikalisches); Macrobi. *sat.* 7,5,23; Rufin. *Greg. Naz. or.* 9,4,2: *non doctrinam prohibeo, sed immoderationem reseco*; Orig. *princ.* 3,2,3; Aug. *conf.* 12,17,25; oder den Ausdruck *inuerecundus* Iul. *Turb.* 1,55 (CChr. SL 88, 353.500).

<sup>90</sup> Vgl. Bouwman, Julian 33; für *impugnare* finden sich auch in *Flor.* zahlreiche Beispiele; vgl. etwa Aug. *c. Iul. imp.* 1,4.19.21.58.64 (CSEL 85/1, 7.2; 16.14; 17.8; 55.4; 61.19); die Stelle *Flor.* = Aug. *c. Iul. imp.* 1,67 (CSEL 85/1, 71.162) zeigt freilich, daß auch hier ein sprachgeschichtlicher Hintergrund vorhanden ist. Der Begriff steht hier nämlich in einem Zitat aus Rufin. *Greg. Naz. or.* 1,91,1; griechischer Einfluß ist somit wahrscheinlich. Das von Bouwman ebd. ebenfalls angeführte *immurmurare* findet sich in *Flor.* nicht.

<sup>91</sup> Vgl. Bouwman, Julian 34; z. B. *agere-agitare*; Bouwman ebd.: „Julian hat eine Vorliebe für die prädikative Verbindung mit *agere* (s. Vaccari, *Commento a Giobbe*, 44-45; *Nuova opera*, 583, Anm. 1), ab und zu gebraucht er auch *agitare* (Vaccari ebd.).“ Nicht anders in *Flor.* wo er 17mal auf *agere* und dreimal auf *agitare* zurückgreift (vgl. *Flor.* = Aug. *c. Iul. imp.* 5,26; 6,1.26 [PL 45, 1465.32; 1507.5; 1561.39]).

<sup>92</sup> Zu archaisierendem Vokabular vgl. schon oben Anm. 72.

<sup>93</sup> Bouwman, Julian 34; vgl. Hagendahl, Prose 176-197; Leumann-Hofmann-Szantyr, Grammatik 2, 404.720; Iul. *tr. proph. Osee* 2,8 (CChr. SL 88, 178.50): *impendere* statt *impenderunt*; *Flor.* = Aug. *c. Iul. imp.* 1,64 (CSEL 85/1, 61.19): *impugnarunt* statt *impugnauerunt*.

<sup>94</sup> Vgl. Bouwman, Julian 36; Iul. *tr. proph. Osee* 2,5 (CChr. SL 88, 160.33-34): *nemo magis quam ego noui*; n. aber auch die Bedeutungsverschiebung gegenüber dem Ausdruck in Anm. 96.

<sup>95</sup> *Loc. hept.* 4,37; vgl. Leumann-Hofmann-Szantyr, Grammatik 2, 166.

<sup>96</sup> Vgl. Cic. *Tusc.* 1,41: *subtiliter magis quam dilucide*; vgl. im Deutschen „mehr dumm als unverschämt“; Leumann-Hofmann-Szantyr, Grammatik 2, 163.

Ernte; *opus* für Gebäude; *inuidia* für Äußerung von Unwillen, Tadel; *periculum* für Untergang, Verlust usw.<sup>97</sup> Allerdings ist auch hier zu differenzieren. Typisch spätlateinisch ist ebenso die Verwendung von *Concreta* für *Abstracta*, etwa beim Ausdruck *homo*, der bei Julian sehr häufig, und häufig in der Bedeutung von *humanitas* vorkommt.<sup>98</sup> Außerdem wurden viele *Abstracta* schon im Altlatein als *Concreta* verwendet<sup>99</sup> und schließlich greift Julian nicht so häufig zu diesem Stilmittel wie Bouwman's Darstellung dies nahezulegen scheint, sondern liebt im allgemeinen konkrete Ausdrucksweise.<sup>100</sup> Der häufige Gebrauch von *Gerund* und *Gerundiv* kann wohl kaum als Besonderheit angeführt werden, da er für die Zeit Julians typisch ist.<sup>101</sup> Die Ausnahme von der Regel ist hier, wenn Julian, erneut wohl vor allem aus rhythmischen Gründen, auf andere Formen zurückgreift, statt den Konventionen seiner Zeit gemäß etwa *Gerundiv* oder *Gerund* zu setzen.<sup>102</sup>

„Julians Sorge für einen schönen Satzbau erschöpft sich nicht im Rhythmus allein; er ist auch sonst darauf aus, dem Satz eine stilistisch schöne Form zu geben. Die Mittel, welche er dazu verwendet, sind vor allem der Parallelismus (oft chiasmisch), das Wortspiel, die Anapher und das Homoeoteuton.“<sup>103</sup> Homoeoteuton, gleicher Wort- oder Silbenauslaut, ergibt sich im Spätlatein oft zwangsläufig aufgrund der oben erwähnten Verwendung von Substantiven auf *-tor*, *-trix*, *-us* und ähnliche Endungen.<sup>104</sup> Obwohl nie ganz vermieden, galt es im klassischen Latein eher als anstößig, da es oft volkstümlich und archaisierend klang.<sup>105</sup> Im Spätlatein

<sup>97</sup> Bouwman, Julian 52-56; vgl. tr. *proph. Osee* 1,4; 2,8; *Amos* 1,3; (CChr. SL 88, 151.152; 180.105; 274.56); zu *industria* auch *Flor.* = Aug. c. *Iul. imp.* 3,161 (CSEL 85/1, 466.31); 4,1; 6,27.36 (PL 45, 1338.46; 1567.47; 1591.3); zu *periculum* vgl. tr. *proph. Osee* 1,2 (CChr. SL 88, 136.170); s. außerdem Leumann-Hofmann-Szantyr, Grammatik 2, 745-751 (speziell zu *periculum* in dieser Bedeutung ebd. 748 unten).

<sup>98</sup> Vgl. dazu allgemein Leumann-Hofmann-Szantyr, Grammatik 2, 751; sowie als weiteres Beispiel *fratres* für *fraternitas*, z. B. *Flor.* = Aug. c. *Iul. imp.* 1,1.53 (CSEL 85/1, 5.7; 48.9).

<sup>99</sup> Vgl. Leumann-Hofmann-Szantyr, Grammatik 2, 749-750.

<sup>100</sup> Vgl. etwa das Verhältnis in *Flor.* von *magister* (16x) und *magisterium* (9x); als Gegenbeispiel freilich auch *minister* (1x) und *ministerium* (7x); ebd. 1,49.64.96.108.131; 2,129.208; 3,85.154 (CSEL 85/1, 41.19; 62.35; 110.2; 127.20; 143.19; 257.6; 318.4; 410.6; 458.27); 4,43.55.85; 5,30; 6,33.36.40 (PL 45, 1361.33; 1371.38; 1386.56; 1468.7; 1586.32; 1591.36; 1599.53): *magister*; 1,79; 2,24.173.236; 3,60 (CSEL 85/1, 94.3; 178.2; 293.15; 348.7; 399.7); 4,50.86.120; 6,34 (PL 45, 1368.12; 1387.20; 1413.50; 1587.39): *magisterium*; 4,108 (PL 45, 1403.45): *minister*; 1,141; 2,39.187.217 (CSEL 85/1, 158.11; 191.11; 305.13; 328.10); 4,4; 5,11; 6,28 (PL 45, 1340.24; 1440.33; 1576.17): *ministerium*; des weiteren auch *pueri*, *infantes* statt *infantia*; *antiqui* statt *antiquitas*, z. B. ebd. 5,26 (PL 45, 1465.30); *serui* statt *seruitium* (beeinflusst von Röm 6,17: *serui peccati*).

<sup>101</sup> Vgl. Leumann-Hofmann-Szantyr, Grammatik 2, 364; Bouwman, Julian 57; Norberg, Forschungen 199-205; zu Beispielen s. oben Anm. 63.

<sup>102</sup> *Iul. tr. proph. Osee* 1,2,20 (CChr. SL 88, 144.441-442): *cum eam, quae legitime esset laboratura* (statt *laboranda*), *delegit*; ebd. 1,4,1-2 (CChr. SL 88, 147.8): *ut uel gens haberet exsulatura* (statt *exsulanda*) *solatium*; vgl. Bouwman, Julian 57, Anm. 3.

<sup>103</sup> Bouwman, Julian 58.

<sup>104</sup> Vgl. *Iul. Flor.* = Aug. c. *Iul. imp.* 2,11 (CSEL 85/1, 169f.3f.): *expugnatrix-captiuatrix*; ebd. 4,57; 5,11.63f. (PL 45, 1373.14f.; 1440.6; 1502.21): *domitrix-superatrix*; *confectrix-commixtrix*; *creatrix-peccatrix*; tr. *proph. Iohel* 3 (CChr. SL 88, 256.135): *despectu-derisus*; *Amos* 1,5 (CChr. SL 88, 288.114f.116.120): *elegantissime et scientissime ... institutionem et gubernationem ... discessu ... regressu*. Bei *Flor.* = Aug. c. *Iul. imp.* 3,138 (CSEL 85/1, 445.19f.): *hominum conditorem et coniugum copulatorem* handelt es sich allerdings um ein Zitat aus Aug. *nupt.* 2,3,9 (CSEL 42, 261.11f.); vgl. aber exp. *Iob.* 7,20 (CChr. SL 88, 23.87f.): *speculator atque ... inspector*.

<sup>105</sup> Vgl. Leumann-Hofmann-Szantyr, Grammatik 2, 706-707.





Merkmal drängt sich schließlich die sehr häufig, allerdings durchaus nicht durchgängig antithetische Struktur der Gedankenfiguren auf.<sup>114</sup> Bouwman geht zu weit, wenn er schreibt, daß die meisten Stilfiguren bei Julian antithetisch seien, was auf einen häretischen Grundzug in Julians Charakter zurückgeführt werden könne.<sup>115</sup> Zumal in den von ihm untersuchten exegetischen Werken sind durchaus nicht alle formal antithetischen Wortpaare auch inhaltlich antithetischen Charakters.<sup>116</sup> Oft schreitet Julian vom Guten zum Besseren oder vom Schlechten zum Schlechteren voran, auch in den polemischen Werken und nicht zuletzt in *ad Florum*.<sup>117</sup> Zwar scheinen sich hier die Antithesen durch die vorgegebene Thematik geradezu aufzudrängen,<sup>118</sup> doch vielfach entsteht die Antithetik in *ad Florum* erst dadurch, daß Augustinus das Werk kunstvoll in sein eigenes *contra Iulianum opus imperfectum* einarbeitet.<sup>119</sup> Allerdings läßt sich Julian in *ad Florum* zu einer Annäherung seines Stils an den Augustins hinreißen. An manchen Stellen scheint es, als ob seine

<sup>114</sup> Vgl. aus den oben bereits angeführten Stellen die Paarungen *consilium-periculum*; *dirigere-corrigere*; *memoria-oblivio*; *damnandus-damnatus*; *uitium-iudicium*; *mendacia-ueritas*; *polluet-purget*; *uera remedia – officia falsa*.

<sup>115</sup> Bouwman, Julian 59: „Die Antithese ist das Merkmal seiner (sc. Julians) Persönlichkeit. Für den geborenen Häretiker, der Julian ist, bildet diese Figur die natürlichste Ausdrucksweise.“ Hier dient eine nicht ganz vorurteilsfreie und angesichts des in der folgenden Anmerkung präsentierten Materials für die exegetischen Werke zudem falsche Voraussetzung als Beweismittel.

<sup>116</sup> Vgl. etwa aus den oben angegebenen Passagen *iucundius-pretiosius*; *uirtute consensio ... iure possessio*; *benignitas-dignitas*; *fornicatus-pollutus*; *adiuuersis suffragio*; *reformeris exemplo*; *discessu-regressu*; *nomen numenque*; *nobilitaret-consecraret*.

<sup>117</sup> Vgl. z. B. Reihen wie *Flor.* = Aug. c. *Iul. imp.* 1,3 (CSEL 85/1, 7): *scriptura-ratio*; 10 (11. 12-13): *ratio-fides-mores-dogmata*; 14 (13.4): *argumenta-propositiones*; 17 (15): *refellendo-red-arguendo-responsio*; zu 1,19 s. unten; 2,11 (169): *benignitas-spes-fides-constantia-remuneratio*; 15 (172): *imputare-uindicare-emendare-perpetrare*; 3,5 (353): *et esse et iustum esse*; 40 (382): *exemplare-confirmare*; 82f. (406): *iustus-pius-uerax-etc.*; 106 (425): *custodia mandatorum ... execratio uitiorum ... simplicitas conuersationis ... ordo mysteriorum ... profunditas dogmatum*; 111 (432.2): *parricidium-sacrilegium-adulterium*; 132 (442): *et fingit et propagat et custodit et format*; 147 (453): *aerumnas-poenas-pericula*; 198 (497): *criminosus-uitiosus-damnatus*; 206 (501): *uitia et poenae*; 4,53 (PL 45, 1369): *ueritas-sanitas-somnus-cibus-barba-sudor-labor-crux-lancea*; 5,11 (1440.25f.): *appetentia-efficientia-uoluptas-concupiscentia*; 58 (1491): *incipere et bene incipere*; 6,17 (1538.49): *affectus timoris ... sensus doloris*.

<sup>118</sup> Vgl. dazu Volpi-Cipriani, Sant' Agostino, xx-xxiv; *Iul. Flor.* = Aug. c. *Iul. imp.* 1,13 (CSEL 85/1, 12.5-7): *hoc autem ... ego autem*; 41 (30.5-6): *ego ... tu*; 54 (51.13): *mala uita, bona natura*; 60 (57): *non ego, sed ratio...*; 79 (94): *uirtus-uitium, seruare-transgredi, peccatum-iustitia, foris-intus, misericordia-iustitia*; 2,40 (192.16): *ui seminum ... uitiorum obscaenitate* (beachte hier auch die Alliteration, das Homoioteleuton und den Chiasmus); 63 (210.27): *morum uitia ... corporum semina*; 65 (211): *opus dei ... opus hominum, studia delinquentium ... innocentia uitaque nascentium, uoluntas hominum ... natura hominum*; 83 (220): *imitatio-generatio, ante legem ... post legem*; 145 (267): *bonum-malum, amor-crimen, imitatio-generatio*; 215 (324): *uita-mors*; 229 (344): *uitia-uirtutes*; 3,32 (370): *nigrum-candidum, uerum-falsum, bonum-malum, iustum-iniustum, innocentia-reatus, reus-innocens*; 36 (375): *profanum-sacrum, pius-impious, iustus-iniquus, praecepta-iudicia*; 71 (403.3): *expultrix ... coactrix ... scelorum uis ... innocentia naturalis ... tota uita ... uniuersa uita* (beachte am Anfang die Verwendung der -trix-Wörter und am Schluß das Wortspiel); 95 (419): *uitiatus-uitiosus*; 313 (433.1-2): *dulcis-amarus*; 198 (497): *actio sua ... conditio*; 4,12 (PL 45, 1345.16): *iudicium-furor*; 22 (1349.22): *cupiditates-uirtutes*; 24 (1351.11): *mediocritas-nimietas-excessus*; 50 (1368.25): *usus-excessus*; 5,15 (1445): *pu-dens-impudens*; 28 (1466): *uitia-iudicia*; 59 (1492): *necessaria-possibilia, conferta-inania*; 6,10 (1517.43): *coruisse-iacuisse*; 17 (1538.47-48): *radicitus-eradicatus*; 31 (1583.54): *fecunditas-mortalitas*.

<sup>119</sup> Vgl. dazu das bei Lössl (Intellectus 393-394) übersetzte Beispiel *Flor.* = Aug. c. *Iul. imp.* 3, 128-132 (CSEL 85/1, 442). Der in der folgenden Anmerkung zitierte Text Julians ist weniger gegebenüberstellend als aufzählend.

Antithesen über sich selbst hinauswüchsen und zu beinahe „augustinischen“ (bzw. antiaugustinischen) Oxymora und dialektischen Widersprüchen kumulierten, wobei es natürlich so ist, daß Julian Augustinus vorwirft, solche zu produzieren.<sup>120</sup>

<sup>120</sup> Vgl. die bei Cipriani (Aspetti 164-165) angeführten Beispiele (zum zweiten s. auch bereits Lössl, *Intellectus* 393-394):

(1) *Flor.* = Aug. c. *Iul. imp.* 1,119 (CSEL 85/1, 135.1-9):

Wie komme ich zur Ehre solcher Schmach? Mit nichts hättest du mich mehr loben können.  
Meine Sinne nennst du verwerflich, Gottes Werke aber verdammungswürdig.

Ich sei ein schlechter Disputator, Gott aber ein schlechter Schöpfer. Ich irrte, er rase.

Ich kenne das Gesetz nicht, behauptest du, er das Recht.

Ich sei nicht katholisch, geiferst du, weil ich sage, Christus rufe diejenigen, die er rette;

Gott aber, so schwörst du, erschaffe diejenigen, die er verdamme.

Er hebe sie zu keinem anderen Zweck ins Sein, als dazu, daß sie alle ins Verderben gingen.

*unde mihi accidit tantae contumeliae dignitas? nihil in me tale conferre laudando potuisses.*

*sensa mea dicis esse reprobanda, sed dei opera damnanda;*

*me male disputare, sed deum nequiter creare pronuntias; me errare clamas, illum saeuire;*

*me asseris nescire legem, deum uero nescire iustitiam;*

*me uociferaris catholicum non esse, quod dicam Christum prouocare quos saluet,*

*deum uero iuras creare quos damnet,*

*nec ob aliud condere nisi ut eant omnes in condemnationem.*

N. B. das Oxymoron *contumeliae dignitas*, das auf die ganze Passage zu beziehen ist; des weiteren den Chiasmus (*sensa mea ... dei opera*) sowie die Parallelismen in den Folgesätzen; dann das Homoioteleuton (*disputare-creare-errare-saeuire-nescire-prouocare-creare*), die Anapher (*nescire-nescire*) und die Antithesen (*lex-iustitia, saluere-damnare*).

(2) *Flor.* = Aug. c. *Iul. imp.* 3,128-132 (CSEL 85/1, 442):

Gott also schafft das Böse

und bestraft werden die Unschuldigen für das, was Gott schafft;

und sie werden vom Teufel besessen, weil Gott dies schafft;

und den Menschen rechnet Gott das Verbrechen seiner eigenen Hände an;

und wozu der Teufel in seiner Schwachheit verführt, das schafft, schützt und formt Gott

kunstgerecht und beständig;

und daß er im Guten fruchtbar sei, fordert Gott vom Menschen zurück, obwohl er ihm doch nur Böses eingab;

und nachher wird dann im ganzen Gesetz gelogen, Gott sei gerecht;

und wer so viele Verbrechen begangen hat, soll noch Gott genannt werden?

*creat igitur malum deus*

*et puniuntur innocentes propter quod facit deus*

*et a diabolo possidentur, quia hoc facit deus*

*et imputat hominibus crimen manuum suarum deus*

*et quod persuasit diabolus tenuiter, sollerter et perseueranter fingit et protegit et format deus*

*et fructum ab homine bonitatis repossit cui malum ingenuit deus*

*et postea tota lege mentitur quia iustus sit dominus.*

*et qui tot crimina capit adhuc uocatur deus?*

N. B. erneut das Oxymoron im ersten Satz. Die Anaphern *et* und *deus* in den folgenden Sätzen signalisieren, daß alle weiteren Aussagen auf diese Grundaussage rückbezogen werden können. N. B. auch die Wortwiederholung *facit deus* im zweiten und dritten Satz und allgemein die Verbindung aktiver Verben mit *deus* (*creat-facit-facit-imputat-fingit-protegit-format-repossit-ingenuit-sit-capit*) im Gegensatz zum antiklimaktischen *uocatur* am Schluß. Formal ist allein *fructum bonitatis ... malum* im drittletzten Satz als Antithese kenntlich. Wegen des im Oxymoron zum Ausdruck gebrachten Inhalts bilden sich aus *diabolus* und *deus* hier keine Antithesen. Die beiden Ausdrücke sind vielmehr parallel geschaltet, am deutlichsten im klimaktischen vierten Satz. Die beiden Charaktere ergänzen sich. Andeutungsweise antithetisch scheint jedoch die Zuordnung der Begriffe *lex, iustus* und *crimina* in den beiden letzten Zeilen zu sein. Vgl. zu diesen auch die Homoioteleuta *mentitur-uocatur* sowie *iustus sit capit*, den Chiasmus sowie den durch die Verwendung des Ausdrucks *dominus* im vorletzten Satz erzeugten Spannungsbogens: *iustus sit dominus...uocatur deus*.

Im allgemeinen jedoch ist es, wie auch Bouwman zeigt, Julians Eigenart, anders als Augustinus nicht dialektisch-antithetisch, sondern geradlinig, logisch-kategorial, auf der Grundlage aristotelischer Propädeutik und empirisch-positiven Wissens seine Argumentation zu entwickeln.

#### PHILOSOPHISCHE GRUNDEINSTELLUNG

##### Einige Anmerkungen zur Forschungsgeschichte

Julians philosophiegeschichtliches Wissen wurde oben bereits in seinen Umrissen nachgezeichnet.<sup>121</sup> Dabei wurde auch auf den Mischcharakter von Julians eigener philosophischer Position verwiesen.<sup>122</sup> Während Harnack und nach ihm De Plinval, Marrou und andere sie als „überwiegend stoisch“ bezeichneten,<sup>123</sup> charakterisierte sie Bruckner, wenn auch mit einigen Vorbehalten, jedoch im Gefolge Augustins, als aristotelisch.<sup>124</sup> Bruckners Sicht fand Anklang bei Refoulé, der zwar den Synkretismus und Eklektizismus der kaiserzeitlichen Philosophie, die den Hintergrund für Julians philosophische Ausrichtung bildet, nicht leugnete, aber dennoch meinte, bei Julian von Aristotelismus reden zu können.<sup>125</sup> Dabei verfolgte Refoulé auch ein eigenes philosophisches Interesse. Er verwies nämlich vor allem auch auf das theologische Potential dieses Aristotelismus' Julians, den er mit dem Aristotelismus eines Thomas von Aquin sowie des hoch-, spät- und neuscholastischen Naturrechtsdenkens verglich.<sup>126</sup> In ähnlicher Weise verglich Wolfson die pelagianische Grundposition, von der er Julians nicht unterschied, mit der antiken christlichen Tradition. Für Wolfson stand Julian im Einklang mit dieser Tradition, während Augustinus ein Neuerer war. Augustins Lehre vom menschlichen Handeln, so Wolfson, stellt eine Christianisierung der stoischen Lehre vom *fatum* dar.<sup>127</sup>

Thonnard wandte sich vehement gegen diese Sicht und verwies darauf, daß Julians Philosophie in erster Linie aus dem Kontext seiner Polemik gegen Augustinus heraus zu verstehen sei. Insofern man überhaupt von einem Aristotelismus bei Julian reden könne, sei dieser durch Eklektizismus und Polemik korrumpiert und deformiert. Das aus dem fragmentarisch überlieferten Werk Julians gezogene philosophische Material reiche weder aus, um Julians Philosophie in die Geschichte des spätantiken Aristotelismus einzuordnen, noch stelle es überhaupt eine solide

<sup>121</sup> Vgl. oben in diesem Kapitel S. 80-82, Anm. 24-28.

<sup>122</sup> Vgl. zum folgenden Refoulé, Julien 233-235.

<sup>123</sup> Harnack, Lehrbuch 3, 189, Anm.: „Allein das Stoische waltet doch bei Julian vor.“ De Plinval, Pélage 359; Marrou, Canonisation 434.

<sup>124</sup> Julian 90-100; vgl. oben in diesem Kapitel Anm. 26; zu Augustins Äußerungen Anm. 28.

<sup>125</sup> Julien 235-236. Julians Definition von Gerechtigkeit als höchster Tugend (*virtutum omnium maxima*) in *Flor.* = *Aug. c. Iul. imp.* 1,35 (CSEL 85/1, 26.2-8) etwa läßt sich nicht nur auf stoische Quellen zurückführen, sie findet sich auch bei Cicero und Aristoteles. Ebd. 1,36 distanziert sich Julian sogar von der stoischen Reduktion der Kardinaltugenden aufeinander. Daß er sich in *Turb.* 2,108 (CChr. SL 88, 365.72-86) zur Lehre von den Kardinaltugenden und im Zusammenhang damit auch zur Lehre von der Gerechtigkeit als Tugend bekennt, dürfte ihm wohl kaum in höherem Maße als „unchristlicher Stoizismus“ (Harnack, De Plinval, Marrou) angerechnet werden können als etwa Ambrosius. Vgl. dazu auch im folgenden die Position Wolfsons.

<sup>126</sup> Julien, bes. 44-47.

<sup>127</sup> Implications 562.

Grundlage für eine Rekonstruktion von Julians Philosophie dar, erwachse es doch in erster Linie aus der Polemik gegen eine im übrigen noch nicht einmal in jeder Hinsicht richtig verstandene Position Augustins.<sup>128</sup>

In den meisten neueren Studien hat diese Kritik insofern gefruchtet, als Julians Philosophie heute kaum mehr getrennt von ihrem polemischen Kontext diskutiert wird. In der Sache hat sich dabei ironischerweise jedoch nicht Thonnards Kritik, sondern Refoulés positive Sicht durchgesetzt.<sup>129</sup> Zusammen hängt dies natürlich mit der allgemein akzeptierten Fragwürdigkeit von Augustins Position. Thonnards Argument, Julian habe Augustinus mißverstanden bzw. in seiner Polemik verzerrt oder falsch dargestellt, ist kaum haltbar. Wäre dies der Fall, hätte Augustinus, der in der Kontroverse das letzte Wort hatte, in seinen ausführlichen Er widerungen sicher darauf hingewiesen. Stattdessen jedoch hat er durch seine eigene Polemik Julians akzentuierte Darstellung seiner Lehre in zahlreichen entscheidenden Punkten bestätigt. Die Implikationen beider Positionen sind zunächst an nichts anderem als am Wortlaut der jeweiligen Aussagen zu ergründen.<sup>130</sup> Dies gilt sowohl für Julian als auch für Augustinus.

Um dies an einem Beispiel zu verdeutlichen: Thonnards Hinweis, Julian „verweigere Adam das Privileg einer Urstandsgerechtigkeit, da er ihm als ganze Gnade lediglich eine Willensfreiheit von der Art zuweise, wie wir sie kennen“, <sup>131</sup> wird zwar von Lamberigts in einer neueren Studie aufgenommen.<sup>132</sup> Lamberigts bestätigt, wie es scheint, Thonnard zunächst, wenn er schreibt, Julian betrachte Adams Urstandsgerechtigkeit als einen Zustand niedrigerer Ordnung.<sup>133</sup> Er untergräbt jedoch sein Argument, wenn er fragt: Niedriger im Vergleich wozu? Doch nicht zur Willensfreiheit aller heutigen Menschen; denn diese ist ja, da Julian den Sündenfall leugnet, unter Julians Voraussetzung intakt. Man müßte unter dieser Voraussetzung also ganz im Gegenteil sagen, daß Julian das Privileg der Urstandsgerechtigkeit nicht etwa Adam verweigere, sondern vielmehr der ganzen Menschheit zuspreche. Natürlich ist für Augustinus der Urstand Adams von einer höheren Ordnung als der Zustand der Menschheit nach dem Fall. Dies setzt jedoch voraus, daß Augustinus von der Annahme eines Sündenfalls ausgeht. Da Julian diese Voraussetzung Augustins nicht teilt, ist zu fragen, ob Thonnard zu Recht davon spricht, daß er Adam das Privileg der Urstandsgerechtigkeit verweigere, oder ob sein Urteil nicht auf der Grundlage der augustininischen Annahme eines Sündenfalls beruht; denn aus der Sicht Julians handelt es sich bei der Urstandsgerechtigkeit nicht um ein Privileg, sondern um ein Konzept, das Augustinus durch Rückschluß von einer bestimmten Interpretation des gegenwärtigen Zustands der Menschheit auf einen ursprünglichen Zustand unter Annahme eines Sündenfalls Adams gewinnt. Mit Julian wäre also zunächst nach der Berechtigung der Annahme eines Sündenfalls Adams seitens Augustins zu fragen. Erst nach Beantwortung dieser Frage könnten dann auch die Unterschiede zwischen Augustinus und Julian in der Zu-

<sup>128</sup> Aristotelisme, bes. 296-300.

<sup>129</sup> Vgl. etwa schon Brown, Augustinus 333, Anm. 1 (auf S. 453).

<sup>130</sup> Vgl. Refoulé, Julien 57, Anm. 42; Rist, Augustine 131-133, Anm. 109 (unter Verweis auf Rottmanner, Augustinismus; vgl. dagegen Thonnard, Prédestination; Contradictions).

<sup>131</sup> Aristotelisme 297.

<sup>132</sup> Julien.

<sup>133</sup> Ebd. 384; vgl. auch Thonnard, Liberté, bes. 245-249.

ordnung von Urstandsgerechtigkeit Adams und natürlicher Willensfreiheit aller Menschen nach Adam erklärt und ausgewertet werden.<sup>134</sup> Zu berücksichtigen ist außerdem auch noch folgendes. Hinsichtlich des endgültigen Heilszustands der Erlösten nimmt auch Augustinus an, daß er höherer Ordnung sei als die Urstandsgerechtigkeit Adams. In diesem Punkt unterscheidet sich seine Position nicht von der Julians,<sup>135</sup> und es ist, wie es scheint, in bezug auf diesen endgültigen Heilszustand, daß Lamberigts den Urstand, so wie Julian ihn versteht, als einen Zustand niedrigerer Ordnung bezeichnet. Damit blendet er freilich Thonnards Diskussion aus und legt sich in der entscheidenden Frage, ob Julian in seinen Voraussetzungen zuzustimmen ist, also in seiner Leugnung von Augustins Annahme des Falls, nicht fest. Im Gegenteil, mit dem Verweis, Augustins Exegese der für diese Frage relevanten Bibelstellen werde dem Wortlaut gerechter als die Julians, weicht er, ohne darüber methodologisch Rechenschaft abzulegen, auf ein anderes Gebiet aus und entzieht sich damit der philosophischen Diskussion. Ähnlich unentschlossen, bzw. der Position Augustins zuneigend, gibt er sich auch in anderen Studien zur Schöpfungstheologie und zum Kreatianismus Julians,<sup>136</sup> obwohl das Material, das er in diesen Studien zutage fördert, auf eine stärkere Position Julians hindeutet, als er bereit ist einzuräumen.

Kritischer gegenüber Augustins Position, jedoch ebenfalls vorläufig und inkonklusiv in der Bewertung der Position Julians äußert sich Rist.<sup>137</sup> Auch er geht aus vom polemischen Kontext, aus dem heraus Julian seinen Standpunkt verteidigt, indem er Augustinus mit dem Manichäismusvorwurf konfrontiert. Augustinus, so Julian, behaupte, daß das Übel der Erbschuld in wie außerhalb der Ehe durch die von den Eltern im Fortpflanzungsakt erfahrene sexuelle Begehrlichkeit (*concupiscentia*) an das neue Leben weitergegeben werde. Damit impliziere er, daß der die Ehe – ein Schöpfungsgut! – konstituierende Akt selbst ein Übel sei. Dagegen, so Rist, halte Julian sein Konzept der Ehe als einer rein physischen Vereinigung und der Libido als eines rein natürlichen Strebevermögens, das vom physiologischen Befund, der Erektion des Glieds her als solches allerdings nur beim Mann nachgewiesen werden könne. Der Frau bleibe nur die Hingabe an den Mann,<sup>138</sup> obwohl bei der Befruchtung auch sie eine konstitutive Rolle spiele.<sup>139</sup> Rists Bezeichnung

<sup>134</sup> Hier zeigt sich auch der Unterschied zwischen Augustins Platonismus und Julians Aristotelismus. Für Augustinus hat das Konzept höherer (onto-) logischer Ordnung Priorität, für Julian das der empirisch erfahrbaren Wirklichkeit im individuellen Fall näher liegende Konzept. Augustinus argumentiert für den Fall Adams als Privation des Urstands. Er argumentiert für die Annahme des Falls aufgrund einer kollektiven Menschheitserfahrung, in die hinein er seine eigene, persönliche und individuelle Erfahrung projiziert und extrapoliert. Julian hingegen argumentiert, daß die Annahme des Falls auf dem Hintergrund der vom Individuum konkret erfahrbaren Wirklichkeit unvertretbar und von der kirchlichen Lehre nicht autorisiert sei. Auf eine solche Annahme aber läßt sich kein Konzept höherer Ordnung gründen.

<sup>135</sup> Vgl. Lamberigts, Julian 409-410.

<sup>136</sup> Vgl. Lamberigts, Julian; Soul.

<sup>137</sup> Augustine 317-327.

<sup>138</sup> Ebd. 321-322; Iul. *Turb.* 1,33.36 (CChr. SL 88, 349.338-339.345-346): *appetitus naturalis; potentia membrorum*; 181 (376.147-149): *feminae ... ab isto motu immunes ... quamvis possint uirili concupiscentiae subiacere et quando non patiuntur suam...*; 3,226 (382.383-385): *nihil aliud ... esse nuptias quam corporum commixtionem sine appetitu mutuo et sine opere naturali propagationem...*; vgl. Fredriksen, Dichotomy 112.

<sup>139</sup> Wie Rist (Augustine 319, Anm. 4) fairerweise, allerdings nur in einer Anmerkung erwähnt, vertrat Julian, der offensichtlich in medizinischer Literatur belesener war als Augustinus, die An-

von Julians Eheverständnis als androzentrisch trifft damit nur zum Teil zu. Seine Beobachtungen sind außerdem auch auf dem Hintergrund des im dritten Kapitel dieser Arbeit zu Julians eigener Hochzeit und zu Beginn dieses Kapitels zu Julians gynäkologischen Kenntnissen Gesagten zu sehen. Rist mag bedauern, daß Julian nicht auf Augustins Anliegen einer Spiritualisierung der physiologischen Aspekte der Ehe eingeht. Doch wenn er wie Thonnard meint, annehmen zu müssen, Julian habe Augustinus nicht verstanden, weil er offenbar mit anderen Voraussetzungen arbeitet, ist ihm zu widersprechen.<sup>140</sup> Zunächst hält auch er, anders als Thonnard, jedoch ähnlich wie Julian, Distanz zu Augustins Lösungsvorschlägen. Dennoch beurteilt er Julian vornehmlich aus der Sicht Augustins. Von der Julians Polemik zugrundeliegenden Position sieht er weitgehend ab. Letztere wäre aber durchaus rekonstruierbar. Julian geht aus von der prinzipiellen, d. h. geschöpflichen Gutheit und Selbständigkeit aller physiologischen Vorgänge und der mit ihnen verbundenen Emotionen und Triebe. Er erachtet es für verfehlt und für eine für Augustinus typische manichäische Eigenart, jegliches körperliche Phänomen in eine geistige Regung überführen zu wollen. Er sieht stattdessen Körper und Geist als zwei verschiedene Substanzen, wobei im Menschen die Geistseele ordnend auf den Körper einwirke, ohne daß dies jedoch der Eigenständigkeit der Körperfunktionen widerspräche.<sup>141</sup> Es ist von daher kaum überraschend, daß er Augustins Einordnung des Menschen in eine eigene Kategorie außerhalb derjenigen aller übrigen Lebewesen (*animalia*) ablehnt bzw. ignoriert.<sup>142</sup> Für ihn ist der Mensch *animal rationale*. Er teilt mit den Tieren seine Körperlichkeit und die dazugehörigen Grundtriebe und zeichnet sich lediglich durch die zusätzliche Ausstattung mit einer Geistseele vor jenen aus. Das „Animalische“ im Menschen bleibt dabei geschöpflich und als solches gut. Es wird, da eigene Substanz, von der durch individuelle Todsünden verursachten Verunreinigungen der Geistseele nicht direkt betroffen. Einzig übrige relevante – und unhintergehbare – Wesensunterscheidung für Julian ist jene zwischen Schöpfer und Geschöpf. Julian weist Augustins Analysen aller möglichen Defekte in der Natur und im menschlichen Sexualverhalten zurück. Er kann nichts Defektives an diesen Verhaltensweisen erkennen. Sie sind so, wie sie sind, natürlich und physiologisch bedingt. Davon daß Julian Augustinus mißversteht, kann auf dieser Grundlage nicht ausgegangen werden. Er ist sich vielmehr darüber klar, daß Augustins Versuch, den Bereich der menschlichen Physiologie und der auf sie bezogenen animalischen Emotionen und Triebe für korrupt zu erklären, von seinem Anliegen herrührt, diesen Bereichen eine geistige Dimension zuzusprechen und sie somit unter das Konzept der Geistseele zu subsumieren. Genau dies weist Julian als „neo-manichäisch“ zurück; denn mag es auch auf den ersten Blick pla-

---

sicht, daß auch Frauen Samen produzierten (zu entsprechenden Theorien allgemein vgl. nun auch King, Women). Vgl. Iul. Flor. = Aug. c. Iul. imp. 2,56.83; 3,85 (CSEL 85/1, 203-204.220.407).

<sup>140</sup> Augustine 322: 'Julian failed to understand... [his] attack depends on ... misunderstanding...'

<sup>141</sup> Vgl. dazu die Angaben bei Lamberigts, Soul 244-245.

<sup>142</sup> Iul. Flor. = Aug. c. Iul. imp. 4,41 (PL 45, 1360.32-39); Rist, Augustine 324: 'Julian brings up the nakedness of animals, missing Augustine's point that humans are not animals.' Julian greift hier jedoch unter anderem auch diesen Punkt Augustins an, der sich seiner Meinung nach in erster Linie aus der Annahme des manichäischen Konzepts eines quasi-natürlichen Erbübels begründet. Erst wenn man von dieser Annahme absieht, so Julian, werden Mensch und Tier in ihrer geschöpflichen Gutheit und je eigenen Charakteristik erkennbar. Der Mensch, durch seine Rationalität von anderen Tieren unterschieden, braucht sich seiner animalischen Eigenarten nicht zu schämen.

tonisch aussehen, indem es der Geistseele eine dominierende Rolle zuzubilligen scheint, so führt es doch durch die Hintertür erneut zu einer manichäischen Sicht, da das dadurch erlangte Geistseelenkonzept mit materiellen Inhalten (Emotionen, Trieben und physiologischen Vorgängen wie etwa die sexuelle Vereinigung) gefüllt wird.<sup>143</sup> Rist mag mit Thonnard Enttäuschung darüber signalisieren, daß es Julian nicht gelungen sei, eine „aristotelische Alternative“ zu Augustins Anthropologie zu entwickeln.<sup>144</sup> Man könnte jedoch erwidern, daß eben eine solche Alternative aus den Ergebnissen Refoulés und unter Berücksichtigung des polemischen Kontexts der Aussagen Julians durchaus erst noch zu rekonstruieren wäre.

### Philosophie aus dem Geist der Polemik

Eine Untersuchung der philosophischen Grundposition Julians kommt also um eine Analyse der philosophischen Funktion der Polemik in Julians Werk nicht herum. Eine solche Analyse aber wird sich naturgemäß auf *ad Florum* konzentrieren, dem am besten erhaltenen Werk Julians mit polemischer Ausrichtung und philosophischen Schwerpunkten, das von der Überlieferungssituation und seinen theologischen Inhalten her auch zugleich als Julians paradigmatische Schrift anzusehen ist. Den beeindruckenden Arbeiten Ciprianis zu diesem Thema ist hier kaum Neues hinzuzufügen.<sup>145</sup> Einer der interessantesten Ansatzpunkte Ciprianis ist der Vergleich Julians mit Cicero, und zwar zunächst weniger im Hinblick auf dessen philosophische Werke, in denen er, ähnlich unprofessionell wie Julian, die akademische Argumentationsweise *in utramque partem* anwendet,<sup>146</sup> sondern hinsichtlich des Einflusses des agonial-polemischen *genus iudiciale*, nicht nur auf seinen Stil, sondern auch auf die Präsentation und Analyse der diskutierten Inhalte.<sup>147</sup>

Der Zusammenhang zwischen dem auf den ersten Blick scheinbar distanzierten und indifferenten Stil des *in utramque partem dicere* und der engagierten Polemik des *genus iudiciale* wird nur allzu gerne übersehen. Julian weist jedoch zu Beginn des vierten Buches von *ad Florum* selbst darauf hin, daß er seine Polemik gegen Augustinus nicht aus Streitlust, sondern aus sachlicher Notwendigkeit (*necessitate causarum*) führt. Für seine Vorgehensweise gebe es Vorbilder; deren kontroverser Stil habe sich im Nachhinein nur allzuoft als gerechtfertigt erwiesen.<sup>148</sup> Ob Julian hier an Cicero dachte, sei dahingestellt. Er führt ihn jedenfalls an einigen Stellen als Zeugen an, und zwar nicht nur für seine inhaltlichen Positionen, sondern auch für seine formale Vorgehensweise;<sup>149</sup> und an einer Stelle im ersten Buch von *ad*

<sup>143</sup> Zum Ausdruck Neu- bzw. Neomanichäer (*noui Manichaei*) in diesem Zusammenhang vgl. etwa Iul. Flor. = Aug. c. Iul. imp. 1,19 (CSEL 85/1, 15.1-2) sowie unten Anm. 265.

<sup>144</sup> Augustine 327 und Anm. 23.

<sup>145</sup> Vgl. Cipriani, Aspetti; Polemica; Volpi-Cipriani, Sant'Agostino.

<sup>146</sup> Vgl. dazu Long, Cicero's Plato and Aristotle, 52-58, bes. 55-57.

<sup>147</sup> Cipriani, Aspetti 125-126.

<sup>148</sup> Iul. Flor. = Aug. c. Iul. imp. 4,1 (PL 45, 1337): ... *hanc responsionis fidem ... nec quidquam incommodare certamini, nec de ulla festinationis perturbatione, sed tam de causarum necessitate, quam de consilii ratione contingere. suppetit uero magnorum ingeniorum copia, quorum exemplis talis stili consequentia uindicetur.*

<sup>149</sup> Vgl. dazu oben Anm. 25; vor allem Flor. = Aug. c. Iul. imp. 4,43 (PL 45, 1361) der Verweis auf Cic. offic. 1, daß um der Wahrheit, Offenheit und Ehrlichkeit willen auch harte und obszöne Ausdrücke Anwendung finden müssen; zu ciceronischen Elementen in der Kontroverse zwischen

*Florum* paraphrasiert er den Beginn von Ciceros erster catilinarischer Rede.<sup>150</sup> Im Gegenzug führt auch Augustinus zahlreiche Cicerostellen gegen Julian an,<sup>151</sup> was im gegebenen Zusammenhang formal aber durchaus für Julians Ansicht sprechen dürfte, daß der polemische Stil ihrer Auseinandersetzung sachlich begründet sei.

Julian bezeichnet seine Auseinandersetzung mit Augustinus unter anderem als *certamen, conflictus, concertatio, disputatio* und *causa*.<sup>152</sup> Er wendet sich an seine

Julian und Augustinus allgemein und bes. in Aug. c. *Iul.* s. auch Doignon, Bien; Clichés; Testard, Cicero, bes. 928-929; Lössl, *Intellectus* 352.362f.367.371.374.378.388.

<sup>150</sup> S. dazu folgenden Vergleich:

*Iul. Flor.* = Aug. c. *Iul. imp.* 1,22 (CSEL 85/1, 19.37-46):

„Wie lange noch willst du, der du dies sagst, fortfahren, mit der Einfachheit frommer Gemüter und arglosen Ohren dein Spiel zu treiben? Zu welchem Ende soll zügellose Unverschämtheit weiterhin ihr Haupt erheben? Haben dich denn, als du dies schriebst, die Zensur gelehrter Männer, die Achtung vor dem bevorstehenden Gericht und die Zeugnisse der Schriften in keinsten Weise bewegt? Siehst du denn nicht, daß deine Täuschung schon als aufgedeckt und entlarvt gilt? Meinst du, wir wüßten nicht, was du im ersten, was im zweiten Werk geschrieben hast? – Es wäre in der Tat sehr zu wünschen und ziemte sich, dich mit denselben Mitteln zur Rede zu stellen, mit denen der beredete Konsul einst den Vaternörder öffentlich zum Zittern brachte.“

*quousque simplicitati, qui haec loqueris, religiosorum pectorum et imperitis auribus perstabis illudere? quem ad finem sese impudentia effrenata iactabit? nihil te, cum haec scriberes, censura doctorum uirorum, nihil reuerentia futuri iudicii, nihil ipsa litterarum monumenta mouerunt? patere iam fallaciam tuam et deprehensam teneri non uides? quid in primo, quid in secundo opere conscripseris, quem nostrum ignorare arbitraris? libuit enim prorsus et decuit his te compellere modis, quibus in parricidam publicum eloquens consul infremuit.*

Anmerkung: Die von Julian wörtlich übernommenen Ausdrücke sind fettgedruckt. Julians Passage ist kürzer. Der erste Satz enthält nur zwei Teile (*quousque...*, *quem ad finem...*), der Teil nach *quam diu...* fehlt. Der zweite Satz enthält nur drei Teile statt sechs, der dritte nur zwei statt drei. Ansonsten fällt noch Julians Wahl des Wortschatzes an einigen Stellen auf, z. B. *illudere* statt Cicero *eludere* (dies entspricht dem bereits oben, Anm. 90, erwähnten Phänomen, daß Julian das *in*-Präfix auch intensivierend einsetzen kann); *impudentia* statt Cicero *audacia*; zu *infremere* bzw. *infremescere* vgl. Rufin. *Greg. Naz. or.* 3,5 (Zitat Ps 2,1); Souter, Glossary 205; Baxter, Notes 37-38 (‘Virgilian and not very common’); Bouwman, Wortschatz 153 (*infremere-fremere*); vgl. auch erneut das Homoioteleuton *libuit-decuit-infremuit*.

<sup>151</sup> Vgl. bes. Aug. c. *Iul.* 4,60.72.78; 5,42; 6,34 (PL 44, 767.774f.778f.808.841) zu Cic. *rep.* 3 praef.; *Hort. frg.* 84,1.4; 99,1; *or. Cat.* 2; sowie c. *Iul. imp.* 2,4 (CSEL 85/1, 166.5) zu den Grenzen der Berufung auf Cicero.

<sup>152</sup> Vgl. *Flor.* = Aug. c. *Iul. imp.* 1,19.48.62.65; 2,11.226; 3,1.6 (CSEL 85/1, 15f.38.58.63.169-170.340f.351.353f.); 4,90; 5,5; 6,6.17.31 (PL 45, 1391.1435.1510.1538f.1583f.).

*Cic. or. Cat.* 1,1:

„Wie lange noch, Catilina, willst du unsere Geduld mißbrauchen? Wie lange noch soll diese deine Raserei ihr Spiel mit uns treiben, zu welchem Ende zügellose Frechheit weiterhin ihr Haupt erheben? Haben dich etwa die nächtliche Besetzung des Palatiums, das Wachbleiben der Stadt, die Angst unter der Bevölkerung, die Zusammenkunft aller Vornehmen, die aufs äußerste befestigte Versammlungsstätte des Senats und die Blicke und Mienen der Anwesenden in keinsten Weise beeindruckt? Merkst du nicht, daß dein Plan aufgedeckt ist? Siehst du nicht, daß schon dadurch, daß alle hier Anwesenden davon wissen, deine Verschwörung gebannt ist? Meinst du, wir wüßten nicht, was du in der letzten, was in der vorletzten Nacht getrieben, wo du dich aufgehalten, welche Leute du versammelt, welchen Plan gefaßt hast?“

*quo usque tandem abutere, Catilina, patientia nostra? quam diu etiam furor iste tuus nos eludet, quem ad finem sese effrenata iactabit audacia? nihil ne te nocturnum praesidium Palatii, nihil urbis uigiliae, nihil timor populi, nihil concursus bonorum omnium, nihil hic munitissimus habendi senatus locus, nihil horum ora uultusque mouerunt? patere tua consilia non sentis? constrictam iam horum omnium scientia teneri coniurationem tuam non uides? quid proxima, quid superiore nocte egeris, ubi fueris, quos conuocaueris, quid consilii ceperis – quem nostrum ignorare arbitraris?*



Leser mit der Bitte, sich selbst ein Urteil zu bilden.<sup>153</sup> Trotz der oft derben und beleidigenden Schimpfwörter, mit denen er Augustinus belegt,<sup>154</sup> ist seine Argumentation als solche sachlich und beruht in den meisten Fällen auf sauberer, logischer Beweisführung. Nicht zuletzt aus diesem Grund dürfte Augustinus es wohl kaum als Problem betrachtet haben, Julians Text im Wortlaut in sein eigenes Werk einzuarbeiten. Interessanterweise ist dadurch aus der Rede im Stil des *genus iudiciale*, die *ad Florum* ursprünglich war, durch Augustins *contra secundam Iuliani responsionem opus imperfectum* zwar kein Dialog, aber doch so etwas wie eine Art Streitgespräch *in utramque partem* geworden, vergleichbar etwa den Tusculanen Ciceros.<sup>155</sup> Cipriani zieht auch den Vergleich mit frühchristlichen Apologien.<sup>156</sup> Noch näher verwandt sowohl mit *ad Florum* als auch mit Augustins *opus imperfectum* dürften Hieronymus' polemische Werke sein.<sup>157</sup> Im übrigen atmen auch die exegetischen Werke polemischen Geist, wie besonders an der Vorrede zum Kleinen Prophetenkommentar deutlich wird. Wie in *ad Florum* dient dort die Polemik der sachlichen Klärung von Julians Position und nicht etwa der gratuiten Verunglimpfung eines theologischen Gegners.<sup>158</sup>

### Rhetorik, Topik, Logik und Philosophie

Auch der Aufbau von *ad Florum* gemäß den klassischen Redeteilen, *inuentio*, *dispositio* und *elocutio*, so Cipriani,<sup>159</sup> deutet auf die Einbindung der philosophischen Argumentation in einen rhetorischen Kontext hin. *Inuentio* ist die Ermittlung, *dispositio* die Anordnung und *elocutio* die Ausführung der Stoffe und Themen. Zur erfolgreichen Durchführung eines rhetorisch-philosophischen Projekts bedarf es natürlicher Begabung (*natura*, *ingenium*, *acumen*), technischer Fertigkeit und Ex-

<sup>153</sup> Vgl. *Flor.* = *Aug. c. Iul. imp.* 2,22.37; 3,101 (CSEL 85/1, 176-177.180.422-423); 4,16 (PL 45, 1346) und oft; vgl. Cipriani, Aspetti 126.

<sup>154</sup> Vgl. *Iul. Flor.* = *Aug. c. Iul. imp.* 1,7 (CSEL 85/1, 9): *tractator Poenus*; 1,16 (ebd. 13.9): *Numida*; 1,19 (ebd. 15.2): *nouus Manichaeus*; 1,48 (ebd. 37.17): *poenus orator*; 1,68 (ebd. 73.7-9): *[matrem tuam] meribibulam uocatam esse signasti*; 1,73 (ebd. 89.41): *poenus scriptor*; 1,98 (ebd. 114): *Iouinianus ... Manichaeus*; 1,129 (ebd. 141): *imperitia ... impudentia*; 2,19 (ebd. 174): *poenus*; 3,199 (ebd. 498): *Manichaeus ... Aristoteles Poenorum*; 4,1 (PL 45, 1338): *Manichaeus*; 4,47-50 (ebd. 1365-1368): *Apollinarius*; 5,11 (ebd. 1440): *philosophaster Poenorum*; 5,38 (ebd. 1473): *tu et Manichaeus*; 6,18 (ebd. 1541): *Poenus*; zum Gebrauch von *Poenus* als Schimpfwort s. auch oben im zweiten Kapitel S. 29-38; weitere Belege bei Cipriani, Aspetti 147.

<sup>155</sup> So jedenfalls Cipriani, Aspetti 133: «l'Ad Florum nella sua struttura generale si ispira ai trattati filosofici, in particolare alle *Tusculanae disputationes* di Cicerone.»

<sup>156</sup> Aspetti 128-130. Man denke insbesondere an Origenes *contra Celsum*.

<sup>157</sup> Zu möglichen Abhängigkeiten zwischen *ad Florum* und Hier. *adu. Iou.* und *adu. Helvid.* s. oben Anm. 29; Cipriani, Aspetti 130-132.

<sup>158</sup> Vgl. *Iul. tr. proph.* (CChr. SL 88, 116.48-53): *Hieronymus porro, et ingenii capacis uir et studii pertinacis, in prophetarum quidem libros commenta digessit, sed quasi inter geminas traditiones ire contentus, de perquirenda consequentia nihil aut uoluit aut potuit sustinere curarum: ita uel per allegorias Origenis, uel per fabulosas Iudaeorum traditiones tota eius defluxit oratio.* Die Kritik Browns (Augustinus 334; nach Morin, *Ouvrage* 4), der die Hieronymuskritik als Charakterchwäche Julians hinstellt, ist von daher nicht ganz nachzuvollziehen, zumal ihr Kontext wohl die in *Flor.* = *Aug. c. Iul. imp.* 4,88 (PL 45, 1389) erwähnte Kontroverse zwischen Hieronymus und Theodor von Mopsuestia ist; deshalb auch die Entgegensetzung von antiochenischer und alexandrinischer Exegese in der Einleitung zum Prophetenkommentar (s. auch hierzu oben Anm. 29).

<sup>159</sup> Vgl. Aspetti 134-135.

pertise (*ratio, ars, doctrina, scientia, eruditio*) und Sorgfalt bei der Recherche und Anordnung der Stoffe (*diligentia, studium, industria*).<sup>160</sup> Für Julian gilt, was schon von Cicero gesagt wird: „Aus moderner Perspektive betrachtet, scheint er die philosophische Topik und die Rhetorik des Aristoteles in einen Topf geworfen, oder zumindest nicht deutlich unterschieden zu haben.“<sup>161</sup> Dies ist jedoch nicht unbedingt unaristotelisch. Vielmehr ist eine gewisse Unschärfe in der Unterscheidung jener beiden Bereiche schon bei Aristoteles selbst festzustellen, etwa wenn er in der Rhetorik schreibt, die Rhetorik gleiche der Dialektik insofern, als auch mit ihr rein formal gegenläufig argumentiert werden könne, während er über die philosophische Topik schreibt, auch sie könne zu Übungszwecken praktiziert werden.<sup>162</sup> Philosophisches Argumentieren und rhetorische Praxis, etwa in der praktischen Anwendung der Dialektik vor Gericht, wurden also schon von Aristoteles selbst in pragmatischer Weise miteinander in Beziehung gesetzt und nicht dogmatisch voneinander getrennt. Damit wäre auch Refoulés Ansicht, man könne bei Julian trotz seiner Vermischung von rhetorischer Dialektik und philosophischer Topik von Aristotelismus reden, zumindest für diesen Bereich in gewisser Weise bestätigt.

Die einleitenden Passagen von *ad Florum* zeigen, wie Julian die eben skizzierte rhetorisch-philosophische Methode in die Praxis umsetzt. Er schreitet vom Allgemeinen zum Besonderen voran und kommt über das Persönliche zur Sache. Damit erweist er sich auch als Rhetor im Geiste Quintilians. Dieser hatte gelehrt, daß auf diese Weise sowohl das Wohlwollen des Publikums, als auch seine Fähigkeit, das Dargebotene zu verstehen, am ehesten zu gewährleisten sei.<sup>163</sup> Julian muß davon überzeugt gewesen sein, daß auch seine polemischen Äußerungen gegen Augustinus seiner Sache in dieser Hinsicht nützen würden. Sie sind nicht Ergebnis blinden Hasses, sondern wohlbegründet, zum einen durch die Intrigen Augustins am Hof von Ravenna, die in der Verurteilung und Verbannung Julians resultierten, zum andern durch die Theologie Augustins. Während Julian im Vorbeigehen die Begleitumstände der Kontroverse schildert, macht er glaubwürdig, daß sein eigentliches Interesse sachlicher Natur ist. Nicht weil er meint, ihn dadurch besonders effektiv beleidigen zu können, assoziiert er Augustinus mit dem Manichäismus, sondern weil er es für sachlich gerechtfertigt hält: Augustinus vertritt einen Traduzianismus, der besagt, daß jeder Mensch das Böse auf natürliche Weise bei seiner Zeugung ererbt. Das mag nicht in jedem Punkt der traditionellen Lehre der Manichäer entsprechen, stellt aber nach Julian zumindest eine Variante manichäischen Denkens dar. Er appelliert an die Vernunft der Leser. Stellvertretend wendet er sich dazu an den Adressaten der Schrift, Florus. Die Leser sollen sich auf der Grundlage von Vernunft, Schrift und Tradition selbst ein Urteil über die Lage bilden und sich dabei ihrer Verantwortung bewußt sein. Die Lage der Kirche und des christlichen Glaubens, so Julian, gleiche derjenigen der römischen Republik

<sup>160</sup> Vgl. etwa Iul. Flor. = Aug. c. Iul. imp. 1,48 (CSEL 85/1, 37.21): *laudamus prorsus ingenium tuum* (sc. Augustine); 5,1 (PL 45, 1431.3): *studium scientiae*; Cic. orat. 2,35,150.

<sup>161</sup> Long, Cicero's Plato and Aristotle, 55-57; Cic. orat. 2,36,152: *Aristoteles ... posuit quosdam locos, ex quibus omnis argumenti ratio non modo ad philosophorum disputationem, sed etiam ad hanc orationem, qua in causis utimur, inueniretur.*

<sup>162</sup> Ebd. 55; Arist. rhet. 1,1,1355a33; top. 1,101a26.

<sup>163</sup> Vgl. Quint. inst. orat. 4,1,6: *causa principii nulla alia est, quam ut auditorem quo sit nobis in ceteris partibus accomodator, praeparemus. id fieri tribus maxime rebus inter auctores plurimos constat, si beneuolum, attentum, docilem fecerimus*; zit. bei Cipriani, Aspetti 135, Anm. 50.

zur Zeit ihrer größten Krise.<sup>164</sup> Es gehe um das Gesetz und die Gerechtigkeit Gottes nach dem Zeugnis der Überlieferung. Augustinus wolle diese abschaffen, um stattdessen die blinde Willkürherrschaft eines orientalischen Despotismus einzuführen, wie ihn der Manichäismus repräsentiere; und nachdem er diesen Vorwurf mit Argumenten untermauert hat, legt Julian seine eigenen Pläne für das weitere Vorgehen dar.<sup>165</sup> Auch den übrigen Büchern sind solche Expositionen vorangestellt.<sup>166</sup>

Augustinus hatte Julian vorgeworfen, er habe, um seine, Julians, Position in einem besseren Licht erscheinen zu lassen, einige seiner, Augustins, Argumente unterschlagen, so etwa die Referenz auf Röm 5,12 ([*sc. Adam*] *in quo omnes peccauerunt*), für Augustinus eine Schlüsselstelle zum Verständnis seiner Erbsündenlehre.<sup>167</sup> Abgesehen jedoch von der Problematik von Augustins Verständnis dieser Stelle, auf die – neben manchen anderen, darunter auch Augustinus nicht feindlich gesinnten Autoren wie etwa Hieronymus<sup>168</sup> – auch Julian aufmerksam machte,<sup>169</sup>

<sup>164</sup> Zu Julians Griff zu *exempla* aus der römischen Geschichte s. auch oben Anm. 23, 150, und im zweiten Kapitel (punischer Krieg) Anm. 75.

<sup>165</sup> Vgl. Cipriani, Aspetti 135-136; Iul. Flor. = Aug. c. Iul. imp. 1,1 (CSEL 85/1, 5): *in hac tempestate ecclesiarum ... indignatio ... contra Augustini scripta ... (sc. et eos, qui ex sententia Manichaeorum traducunt peccati id est malum naturale defenderent; 1,2 (ebd. 6): beatissime pater Flore ... catholicae fidei ueritas ... sacrae legis testimonia ... aequis iudiciis; 1,3 (ebd. 7): testimonia scripturarum ... intellegenda, quod absolutissimis scripturae sanctae auctoritatibus et insuperabili ratione firmatur; 1,4 (ebd. 7f.): lex dei fons ... ac magistra iustitiae; 1,10 (ebd. 10f.): ille liber (sc. Augustini) ... fideliter, quid scriptor eius cupiat, ostendit; uidelicet ut contra rationem, contra fidem, contra omnem morum et dogmatum sanctitatem ui fera et caeca impotentia dimicetur; 1,24 (ebd. 21.11-12): tu autem (sc. Augustine) malum naturale conatus asserere profano quidem uoto, sed inefficaci intentione usurpasti apostoli testimonium.*

<sup>166</sup> Vgl. Cipriani, Aspetti 136; Iul. Flor. 2,1-15 (CSEL 85/1, 164-172), bes. 2,2 (ebd. 164): *et quia obtollendi in ecclesiarum salutem tropaei damna perpetimur, quod bonae causae prudentia cognitorum miris erat delatura suffragiis, uel nihil ad contumelias nostras uulgi ualeret assensio; 2,16-20 (ebd. 173-175), bes. 2,20 (ebd. 175): his igitur maxime actis in primo libro; 2,20-23 (ebd. 175-177), bes. 2,20 (ebd. 175): in hoc libro uel; 3,1-11 (ebd. 351-355); bes. 3,1 (ebd. 351): oportuerat resisti sapienti semper mente criminibus ... (et) inuiolabilem dei manere reuerentiam, ut non nobis esset necesse diuinam legem tanto uindicare certamine ..., ut ... deum iustum esse doceamus; 3,10 (355): insipiens ergo ille negando deum stetisse in extimo criminum uidebatur. at inuenta est natio Manichaeorum et Traducianorum, cuius profanitatibus uinceretur; 4,1-5 (PL 45, 1337-1343) enthält einen Gesamtüberblick über die bisherigen Ausführungen; 5,1-2 (ebd. 1431-1433) und 6,1-3 (ebd. 1507) nimmt den Gedanken auf, daß die vernünftigen Menschen (*prudentes*) sowie diejenigen, die die Philosophie (*studium sapientiae*) ehrlichen Herzens betrieben, eine Minderheit bildeten und gegenüber der wahnsinnigen Mehrheit wie eine kleine Gruppe von Wahnsinnigen erschienen (*fideles animi et sapientes: uerum tam rari sunt, ut inter insanorum populos, quia non furiant, insanire uideantur*), auch dies ein Motiv, das an das Ende Ciceros und der römischen Republik erinnert (vgl. Fuhrmann, Cicero 246-307): Julians Polemik gegen Augustinus eine Philippika.*

<sup>167</sup> Vgl. Aug. nupt. 2,2,3-4 (CSEL 42, 255.6-7.24-25); Cipriani, Aspetti 136; zu Röm 5,12 bei Augustinus Bonner, Romans 5,12; zu Julians Kritik Wermelinger, Rom 265, Anm. 265.

<sup>168</sup> Vgl. dazu, unter Verweis auf Hier. tr. Ps 114,7 (CChr. SL 78, 237): *cum Adam in paradiso ... nostro arbitrio ... cecidimus*, Fürst, Vielfalt 164: „Wenn man ... formuliert in Adam, denkt man gut augustinisch. Das war aber gerade nicht die Diktion des Hieronymus, der ... von einer Sündenverfalltheit der ganzen Menschheit geredet hat, die er paradigmatisch an Adam festmachte;“ vgl. Lössl, Spuren 194.195 zu einer ähnlichen Diskussion über Eph 2,3 (*eramus natura filii irae*).

<sup>169</sup> Vgl. Turb. 4,324 (CChr. SL 88, 395.456-471). Nach dem griechischen Original ἐπ' ὅ μύσθε die lateinische Übersetzung *propter quod* statt *in quo* lauten. Flor. = Aug. c. Iul. imp. 1,23 (CSEL 85/1, 20) beklagt sich Julian über Augustins Reaktion auf seinen Einwand. In c. Iul. 6,75 (PL 44, 868) hatte Augustinus Julians Korrektur eine verdrehte, grauenhafte Neuerung genannt; vgl. dazu auch unten im fünften Kapitel S. 213-214.

hatte Julian noch viel mehr Grund, sich über Augustinus in dieser Hinsicht zu beklagen. Augustinus, so Julian, habe ihm fälschlicherweise vorgeworfen, biblische Evidenz zu unterschlagen.<sup>170</sup> Stattdessen habe er selbst patristische Evidenz unterschlagen, biblische Evidenz korrumpiert oder uminterpretiert und seine, Julians, Kritik verunglimpft.<sup>171</sup> Als schändlich zu verurteilen wäre dies bereits, stünde Augustinus an seiner, Julians, statt unter Anklage. Für umso schändlicher sei es deshalb zu halten, da er sich zum Richter über ihn aufschwinde.

Auf dieser Verteidigungsgrundlage formuliert Julian seine beiden Maximen für den argumentativen Gegenangriff: (1) Gott kann nicht ungerecht sein.<sup>172</sup> (2) Das Übel kann nicht natürlich sein.<sup>173</sup> Weder Schrift noch Tradition noch die beide dominierende *ratio* könnten das Gegenteil aussagen.<sup>174</sup> Darum gehe es, auch wenn von der Willensfreiheit die Rede sei oder von der Gnade Christi.<sup>175</sup> Dies sei die Summe des Disputs, nicht die Beschimpfung des Gegners. Jene sei bloß Vorgeplänkel.<sup>176</sup> Diese Generalisierung der Thematik, so Cipriani, ist eine rhetorische Technik. Sie soll die Wucht der Einzelargumente konzentrieren und die Aufmerksamkeit des Publikums jeweils von den Teilen auf das Ganze zurückführen.<sup>177</sup>

Die Einzelargumente selbst können in interne (*loci intrinseci*) und externe (*loci extrinseci*) Argumente unterschieden werden. Letztere sind Autoritätsargumente, etwa Argumente aus der Schrift und Vätertradition. Bei ersteren handelt es sich um rationale Erwägungen.<sup>178</sup> Es ist bezeichnend, daß Julian mehr Autoritätsargumente, etwa Väterargumente, einführt<sup>179</sup> und für die Schriftargumente, etwa im Fall von Röm 5,12, genauere philologische Rechenschaft<sup>180</sup> einfordert, im letzten aber der *ratio* eine sehr viel dominierendere Rolle zubilligt als Augustinus.<sup>181</sup> Daß er mitunter noch immer einfachhin als Rationalist bezeichnet wird, muß auf diesem Hintergrund als auf einem Mißverständnis bei der Interpretation der Zuordnung von rationalen Argumenten und Autoritätsargumenten in seiner Argumenta-

<sup>170</sup> Vgl. dazu oben Anm. 167-169; Bruckner, Vier Bücher, 5-6.

<sup>171</sup> Vgl. dazu etwa *Flor.* = Aug. c. *Iul. imp.* 1,3.23.24.33 (CSEL 85/1, 7.20.21.25).

<sup>172</sup> *Flor.* = Aug. c. *Iul. imp.* 1,4 (CSEL 85/1, 7): *nam si lex dei fons est ac magistra iustitiae...*

<sup>173</sup> Ebd. 1,1 (ebd. 5): *contra ... (sc. eos, qui) malum naturale defenderent.*

<sup>174</sup> Ebd. 1,31 (ebd. 24): *quod quoniam nec ratio sustinet ulla nec pietas, aut doce uel posse esse uel iustum esse imputari cuiquam naturale peccatum aut a scripturarum sanctarum contaminatione discedito, quarum sententiis sanciri aestimas, quod iniquum cogaris confiteri; s. auch ebd. 1,3 (ebd. 7.6-10).*

<sup>175</sup> *Flor.* = Aug. c. *Iul. imp.* 1,48 (CSEL 85/1, 36.2): *...illa iustitia, cuius hic tota causa uertitur; 1,75 (ebd. 90.6-7): ...summam quaestionis ... ecclesiasticae dissensionis causa; 3,1 (ebd. 351.12-13): ipsius iustitiae, cuius causa agitur; 3,152 (ebd. 457): summa certaminis; vgl. Quint. inst. orat. 3,2.2: summa illa, in qua causa uertitur.*

<sup>176</sup> *Flor.* = Aug. c. *Iul. imp.* 1,73 (CSEL 85/1, 88.24-25): *et licet non in his certaminis summa consistat, quia de praefatione sunt.*

<sup>177</sup> Aspetti 139.

<sup>178</sup> Vgl. Cipriani, Aspetti 140; Cic. *top.* 2,7: *cum peruestigare argumentum aliquod uolumus locos nosse debemus; sic enim appellatae ab Aristotele sunt hae quasi sedes, e quibus argumenta promuntur; 4,24: quae autem adsumuntur extrinsecus ea maxime ex auctoritate ducuntur.*

<sup>179</sup> Vgl. etwa die zahlreichen Väterargumente, auf die zu reagieren sich Augustinus bereits in c. *duas epp. Pel.* 4,21-31 und c. *Iul.* 1 gezwungen sieht; vgl. Lössl, Intellectus 328-341.

<sup>180</sup> Vgl. den oben Anm. 167.169 genannten Fall von Röm 5,12. Auch die Berufung auf den philologischen Befund ist als Autoritätsargument einzustufen. Vgl. dazu Cic. *top.* 4,24: *Graeci talis argumentationes ἀπὲρ λόγους uocant, id est artis expertis.*

<sup>181</sup> Vgl. *Flor.* = Aug. c. *Iul. imp.* 2,16 (CSEL 85/1, 173.13): *quod ratio arguit, non potest auctoritas uindicare; vgl. hierzu jedoch auch unten im fünften Kapitel, Anm. 1.*

tion beruhend betrachtet werden. Aufs Ganze gesehen macht seine Argumentation nämlich, was die Verteilung und methodische Zuordnung von Autoritätsargumenten und rationalen Erwägungen betrifft, einen sehr viel ausgewogeneren Eindruck als diejenige Augustins. In gewissem Sinne könnte man sagen, daß bei Julian die Rationalität harmonischer in einen autoritativen Rahmen eingebunden und der autoritative Rahmen zugleich in stärkerem Maße rational abgesichert ist als bei Augustinus. Julian stellt bei Augustinus technische Mängel in der Exegese fest und wirft ihm gleichzeitig vor, diese durch im Hinblick auf die philosophisch-theologische Tradition ignorantes und unverschämtes, fahrlässiges und leichtsinniges, respekt- und gedankenloses dialektisches Argumentieren auf systematischer Ebene wettmachen zu wollen.<sup>182</sup>

Dies ist der Kontext, in dem Julian seine eigenen logischen und dialektischen Analysen durchführt, nicht um der Theologie Augustins eine rationalistische Philosophie entgegenzusetzen, sondern um die Schwächen der seiner Ansicht nach pseudorationalistischen philosophischen Exegese Augustins aufzudecken. So ist es denn auch nur folgerichtig, daß sich die erste – nach Bruckner eigentliche<sup>183</sup> – Kategorienreihe<sup>184</sup> nur im Kontext von Julians Definition seiner Grundbegriffe findet, Gerechtigkeit Gottes und Sünde; und vollständig nur an zwei Stellen:

(1) „Wie sie [sc. die Gerechtigkeit Gottes] also der Gattung (*genus*) nach – ein Ausdruck, unter dem ich nichts anderes als ‚Ursprung‘ (*origo*) verstanden wissen will – Gott selbst ist, so tritt sie der Art (*species*) nach im Erlassen und Inkrafttreten von Gesetzen und Urteilen in Erscheinung ... Ihrer spezifischen Differenz (*differentia*) nach dürften wir sie jedoch durchaus nicht unrichtig als jeweils zur rechten Zeit variierende Zuteilung verstehen ... Ihrer Seinsweise (*modus*) nach ist sie ein Zustand, an dem sich jeweils offenbart, daß niemand über seine Kräfte leiden muß bzw. das Erbarmen seine Grenzen hat. Wie sie ihrer Beschaffenheit (*qualitas*) nach ist aber wird dann verstanden, wenn sie durch dieses Wesen in frommen Gemütern auf angenehme Weise geistig tätig wird. Ohne Zweifel würde die Gottheit nicht ohne die Gerechtigkeit existieren. Weil (und nur deshalb weil) nun aber Gott existiert, existiert ohne Zweifel auch die Gerechtigkeit. Sie hat ihren wesentlichsten Bestand in der Tiefe der Gottheit ... Zeugnis dafür aber daß sie, wie von ihrem Urheber, so auch von den guten und bösen (Menschen) jeweils verdient wird, ist, daß sie jene zu Recht fördert, diese aber verdammt.“<sup>185</sup>

<sup>182</sup> Vgl. *Flor.* = *Aug. c. Iul. imp.* 2,36 (CSEL 85/1, 188): *abuti te imperitia fauentum tibi et delitescere sub ambiguitate uerborum, quicumque ille fuerit operum nostrorum eruditus lector intellegit*; 2,150 (ebd. 273): *patefacta igitur uel imperitia uel impudentia tua, quae aut non curat aut non ualet, quid dicatur, expendere*.

<sup>183</sup> Vgl. Bruckner, *Julian* 92, Anm. 3: „Aus *Flor.* = *Aug. c. Iul. imp.* 5,30 (PL 45, 1497-1498) kann die Reihe *utrum, genus, unde* herausgelesen werden. Sonst kommen diese Kategorienreihen nur einzeln und eben deshalb nicht eigentlich als Kategorien vor.“ Im übrigen kommen diese Kategorien aber auch hier und an der anderen von Bruckner genannten Stelle (ebd. 5,27 [ebd. 1466]) ausschließlich im Zusammenhang mit Julians Grundthesen (Gerechtigkeit Gottes und Freiwilligkeit der Sünde) vor.

<sup>184</sup> Vgl. oben Anm. 28.

<sup>185</sup> *Iul. Flor.* = *Aug. c. Iul. imp.* 1,37 (CSEL 85/1, 27.7-10): *ut ergo genus eius deus est, ita species eius in legum promulgatione iudiciorumque apparet effectibus*; ebd. 1,38 (ebd. 27.1-3): *differentiam uero eius non absurde intelligere possumus, uariam pro opportunitate temporum dispen-*

(2) „Nur das also ist Sünde, wovon klar ist, daß es in keiner Hinsicht außerhalb des Willens liegt. Damit ist es also der Gattung (*genus*), d. h. seiner Herkunft (*origo*) nach durch sein eigenes Wollen (*appetitus*) begründet. Seiner Art (*species*) nach findet es sich in jedem einzelnen derjenigen Seienden, die unteilbar (*atomi*) genannt werden. Der spezifischen Differenz (*differentia*) nach aber tritt es sowohl in der Unterschiedlichkeit schuldhafter Handlungen, als auch in der Erstreckung auf einzelne Zeitpunkte auf. Der Seinsweise (*modus*) nach ist sie die Unmäßigkeit (*immoderatio*) selbst ... Als Beschaffenheit (*qualitas*) aber sei dem Laster das zugewiesen, wodurch sich zeigt, was sie durch Schmach oder Schmerz mit Bitterkeit verbindet. Damit existiert die Sünde also; denn existierte sie nicht, würdest du auch nicht Irrtümern nachlaufen ... Sie entspringt aber dem Wollen des nicht Erlaubten und existiert nirgends außer in dem Menschen, der sowohl einen bösen Willen als auch die Fähigkeit hat, ihn nicht zu haben ... Verdient aber hat [sc. ein solcher Mensch] von den Ehrlichen Verwünschung, sowie von jener Gerechtigkeit, die hier umfassend zur Debatte steht, legitime Verdammung.“<sup>186</sup>

„Außerhalb dieser beiden Stellen begegnet uns weder die erste, noch die zweite Kategorienreihe jemals vollständig, und überhaupt nur äußerst selten.“<sup>187</sup> Was die zweite eben zitierte Stelle betrifft, so baut sie außerdem – bezeichnenderweise – auf ein Augustinus-Zitat auf, *de duabus animabus* 15: „Sünde ist der Wille, an etwas festzuhalten oder etwas zuzulassen, was die Gerechtigkeit verbietet und von dem es freisteht, Abstand zu nehmen.“<sup>188</sup>

Julians Verwendung der Kategorien ist also von seinem Grundanliegen, der Erklärung seiner Grundbegriffe, Gerechtigkeit und Sünde (bzw. Freiheit), in Auseinandersetzung mit Augustinus, nicht zu trennen. Eine schulmäßige Quelle für seine Kategorienreihe (*genus*, *species*, *differentia*, *modus*, *qualitas*) ist dementsprechend schwer nachzuweisen, weder in Aristoteles' Kategorienschrift, noch in den *topica* Ciceros, in der *isagoge* Porphyrs oder in *de definitione* des Marius Victorinus.<sup>189</sup>

---

sationem; ebd. (ebd. 28.6-15): *modus uero eius est uel status, quod nec cuiquam amplius quam uires patiuntur indicit, uel quod misericordiam non retundit. qualitas autem eius intelligitur, per quam piis mentibus sapit dulciter. est igitur procul dubio iustitia, sine qua deitas non est; est autem deus, est itaque sine ambiguitate iustitia (unde). consistit autem maxime in diuinitatis profundo; 2,39 (ebd. 29.1-3): testimonium uero, ut ab auctore suo, ita etiam uel a probis, uel ab improbis meretur, quod et illos iure prouexerit, et istos iure damnauerit; vgl. Bruckner, Julian 91.*

<sup>186</sup> *Iul. Flor. = Aug. c. Iul. imp. 1,47-48 (CSEL 85/1, 33-34): hoc ergo peccatum, quod claruit nihil esse praeter uoluntatem, constat genus id est ipsam originem ab appetitu proprio suscepisse. huius species iam in unoquoque, qui dicuntur atomi, reperitur, differentia uero et in uarietate culparum et in rationibus temporum. modus est ipsa immoderatio ... qualitas autem ascribitur uitio, per quam ostenditur, quid amaritudinis uel dedecore conuehat uel dolore. est ergo peccatum, qui si non esset, nec tu sequeris errores ... fit autem de appetitu in concessorum et nusquam est nisi in eo homine, qui et habuit uoluntatem malam et potuit non habere; (36): meretur autem ab honestis execrationem et ab illa iustitia, cuius hic tota causa uertitur, legitimam condemnationem.*

<sup>187</sup> Bruckner, Julian 92.

<sup>188</sup> *Aug. duab. ann. 15 (CSEL 25/1, 70): peccatum est uoluntas retinendi uel ammittendi, quod iustitia uetat et unde liberum est abstinere; vgl. Lössl, Intellectus 377-379, Anm. 357.360.*

<sup>189</sup> Vgl. Refoulé, Julien 238; jetzt auch Gottschalk (Commentators 78-79) zur Kombination von aristotelischer und stoischer Kategorienlehre bei den Aristoteleskommentatoren. Ciprianis Verweis (Aspetti 139-155 passim) auf ihren Gebrauch in der Schulrhetorik greift hier natürlich zu kurz.

Nach Bruckner kombinierte Julian aristotelisch modifizierte stoische Oberbegriffe ( $\tau\iota = \tau\acute{o} \acute{\omicron}\nu = \acute{\upsilon}\pi\omicron\kappa\epsilon\acute{\iota}\mu\epsilon\nu\omicron\nu = \textit{genus}$ ;  $\tau\acute{o} \pi\omicron\iota\acute{\omicron}\nu = \textit{species}$ ) mit stoischen Kategorien niedrigerer Ordnung ( $\tau\acute{o} \pi\rho\acute{o}\varsigma \tau\iota = \textit{modus}$ ;  $\tau\acute{o} \pi\rho\acute{o}\varsigma \tau\iota \pi\acute{\omega}\varsigma \acute{\epsilon}\chi\omicron\nu = \textit{qualitas}$ ).<sup>190</sup> Vielleicht ist es in diesem Zusammenhang, daß Augustinus Julian zugleich einen Schüler Aristoteles' und Chrysipps nennt.<sup>191</sup> Trotz der stoischen Anklänge verleihen jedoch die aristotelisch modifizierten Oberbegriffe Julians Kategorienlehre einen insgesamt eher aristotelischen Charakter, etwa in der folgenden Passage:

„Was die Gesamtheit aller Kategorien (*praedicamenta*) anbelangt, so umfassen die Gattungen (*genera*) mehr als die Arten (*species*); es ergeben sich dann aber auch untergeordnete Gattungen. So sind die Arten umfassender als die Individuen (*atomi*). In den Gattungen sind demnach also die Arten enthalten, in den Arten eingeschlossen aber sind die unteilbaren Einzelgegenstände (*individa*).“

Eine Erschütterung in den niederen Kategorien überträgt sich nicht auf die höheren. Umgekehrt aber schließen die höheren Kategorien in allem, was sie betrifft, die niedrigeren mit ein; ...

... und um zu diesem Fall ein Beispiel anzuführen: Die Allgemeinheit der menschlichen Natur mit den in ihr enthaltenen Eigenschaften (*institutiones*) ist in gewissem Sinne eine Gattung (*genus*). Ihre Eigenarten (*species*) liegen z. B. in der örtlichen Befindlichkeit, in den Gliedern, im Rang, in der Ortsveränderung oder in anderen derartigen Dingen. Damit teilt die Natur also ihr Wesen (*qualitas*) allen ihr untergeordneten Arten mit. Dennoch wird es nicht ihr als Schuld angerechnet werden können, daß sie durch äußerliche verderbliche Einflüsse mit einem Bereich in Berührung kommt, der auf einer niedrigeren Seins-ebene angesiedelt ist als sie selbst. Wenn man also die Natur selbst tadelt und

<sup>190</sup> Vgl. dazu auch oben in diesem Kapitel S. 81, Anm. 28; Bruckner, Julian 93: „Ich halte dafür, daß die erste Kategorienreihe Julians im wesentlichen dem obersten Gattungsbegriff ( $\tau\iota$ ,  $\tau\acute{o} \acute{\omicron}\nu$ ) + der 4gliedrigen Kategorienreihe der Stoa ( $\tau\acute{o} \acute{\upsilon}\pi\omicron\kappa\epsilon\acute{\iota}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ ,  $\tau\acute{o} \pi\omicron\iota\acute{\omicron}\nu$ ,  $\tau\acute{o} \pi\rho\acute{o}\varsigma \tau\iota$ ,  $\tau\acute{o} \pi\rho\acute{o}\varsigma \tau\iota \pi\acute{\omega}\varsigma \acute{\epsilon}\chi\omicron\nu$ ) entspricht, nur daß seine zwei ersten Kategorien wesentlich aristotelisch modifiziert sind.“ – „Aristotelisch modifiziert“ müßte hier präziser heißen: Julian verwendet den Seinsbegriff als obersten Gattungsbegriff, weil er aristotelisch und nicht stoisch denkt. Infolgedessen sind auch seine Kategorien aristotelisch statt stoisch, und zwar aufgrund folgender Zusammenhänge. Wie etwa Seneca *ep.* 58,15 angibt, ist bei den Stoikern „das, was ist“ (*quod est*,  $\tau\acute{o} \acute{\omicron}\nu$ ) nicht der oberste Gattungsbegriff (vgl. allerdings Diog. Laërt. *uit. phil.* 7,61: γενικώτατον δέ ἐστιν ὁ γένος ὃν γένος οὐκ ἔχει, οἷον  $\tau\acute{o} \acute{\omicron}\nu$ ). Wohl aber ist er das bei den Aristotelikern (wie auch bei den Platonikern, wenn dort auch mit gewissen Abstrichen; vgl. Hadot, *Harmony* 128-129; Brunschwig, *Theory*). Alex. Aphr. *in top.* (301.19 Wallies; SVF 2, 329) etwa bezeichnet ihn so (s. Rist, *Stoic Philosophy*, 153f.). Kategorien können nun aber nur im Systemverbund sinnvoll verwendet werden (Rist, *Stoic Philosophy*, 172), d. h. wenn man auch nur eine einzelne Kategorie einem System entnimmt und in ein anderes einsetzt, verändert sich dadurch die Bedeutung aller Kategorien im System, vor allem wenn es sich um einen übergeordneten Begriff handelt. Der jeweils übergeordnete Gattungsbegriff bestimmt alle weiteren Kategorien (s. dazu auch Julian in der in Anm. 191 zitierten Stelle). Damit aber wäre Julians Modell schon allein aufgrund der Tatsache, daß Julian den Seinsbegriff als obersten Gattungsbegriff annimmt, als aristotelisch (zumindest aber als nicht orthodox stoisch) einzustufen (s. dazu Rist, *Stoic Philosophy*, 153). Dieser Schluß scheint auch vom philosophiegeschichtlichen Befund her Bestätigung zu finden. Nach Gottschalk (*Commentators* 79) läßt sich die Rede von den „vier stoischen Kategorien“ im Verbund mit den aristotelischen Kategorien auf den Versuch des Andronikos oder Eudoros zurückführen, aristotelisches Denken in das stoische System hineinzulegen (s. ebd. Anm. 130 auch den Hinweis, daß es sich bei den „vier stoischen Kategorien“ um Adjektive handle, während die aristotelischen Kategorien Nomina oder nominale Adverbien seien).

<sup>191</sup> Aug. *c. Iul. imp.* 5,23 (PL 45, 1459.2-3).

für dem Teufel verfallen und schuldig hält, wird man auch die Ehe, die ihr untergeordnet ist sowie die Leibesfrucht und überhaupt diesen gesamten Bereich für verdammungswürdig erklären.<sup>192</sup>

Daß der schulmäßige Gebrauch der Kategorienbegriffe, zumal derjenigen der zweiten Reihe (*utrum sit, unde sit, ubi sit, quid mereatur, a quo mereatur*), bei Julian hinter dem normalsprachlichen, von den Gesetzen der Rhetorik und des Stils diktierten rangiert, läßt sich an zahlreichen Inkonsistenzen im Wortgebrauch aufzeigen. Offensichtlich versteht Julian die entsprechenden Ausdrücke (*utrum sit, quid sit, unde sit*) nicht primär unter ihrer Bedeutung als Kategorien.<sup>193</sup> Im selben Zusammenhang lassen sich auch in der ersten Kategorienreihe Inkonsistenzen im Wortgebrauch feststellen. Wenn es etwa heißt, die Konkupiszenz habe als ihren *Modus* den ehelichen Akt und als Exzeß (*excessus*) die sexuelle Ausschweifung, so bezeichnet *modus* hier nicht die vierte Kategorie der Seinsweise, sondern den maßvollen Gebrauch einer Sache; und *modus* und *excessus* zusammengenommen ergeben an dieser Stelle die (dritte) Kategorie der *differentia*.<sup>194</sup>

Aber auch da wo Julian zu aristotelisch schulmäßiger Terminologie greift, neben den bereits zitierten Stellen noch an einigen weiteren Passagen in *Turb.* und *ad Florum*, tut er dies im Kontext der inhaltlichen Auseinandersetzung mit Augustinus sowie im Blick auf Augustins Rückgriff auf die Kategorienlehre im Dienst seiner Dialektik.<sup>195</sup>

Iul. *Turb.* 4,294 (CChr. SL 88, 390.256-264):

Die dritte Art von Qualität ist die Emotion und die emotionale Qualität. Als Qualität betrachtet wird die Emotion deshalb, weil sie ein Prinzip von Qualitäten ist. Ihr zugeordnet werden auch die vorübergehenden Affekte des Körpers und der Seele. Die emotionale Qualität aber beruht in jedem Fall auf tieferliegenden Ursachen und ist, wenn überhaupt, nur von den stärksten Kräften [von der Substanz, der sie inne-wohnt] zu trennen.

Arist. *cat.* 9a.28-29; 9b.19-21.28-29,33

9a: Die dritte Gattung der Qualität sind die emotionalen Qualitäten und die Emotion.

9b: Was derart auftritt, daß es leicht zu lösen und schnell zu beheben ist, wird Emotion genannt, nicht [emotionale] Qualität.

9b: Was von solcher Erscheinungsart ist, daß es seinen Ursprung in bleibenden und festen Emotionen zu haben scheint, wird als emotionale Qualität bezeichnet.

<sup>192</sup> Iul. *Flor.* = Aug. *c. Iul. imp.* 5,24 (PL 45, 1459.48-55; 1460.14-24): *in omnibus enim praedicamentis plus amplectuntur genera, quam species; inde autem etiam fiunt genera subalterna: plus autem species, quam atomi; suntque genera quibus species continentur, species autem speciales quibus individua concluduntur. minorum ergo quassatio, superiora non quatit; superiora uero casibus suis omnia, quae complectebantur, inuoluunt ... utque ad causam referatur exemplum: naturae humanae generalitas institutionum infra se locatarum genus quoddam est; haec uelut species habet, in situ, in membris, in ordinibus, in motibus, uel aliis id genus. qualitatem ergo suam omnibus suppositis speciebus impertit: non tamen obnoxietur sui, ut minorum a se rerum periculis misceatur. si ergo natura uituperetur, et obnoxia diabolo reaque credatur, coniugium quoque quod sub illa est, et fecunditas, et substantia tota damnabitur.*

<sup>193</sup> Vgl. dazu oben Anm. 183.

<sup>194</sup> Vgl. Iul. *Turb.* 1,44 (CChr. SL 88, 351.413-416); *Flor.* = Aug. *c. Iul. imp.* 4,24 (PL 45, 1351); Bruckner, Julian 92, Anm. 2.

<sup>195</sup> Vgl. zum folgenden Bruckner, Julian 93f., Anm. 2; die Zeilenangaben der Aristotelesstellen beziehen sich auf die Ausgabe von Minio-Paluello, *Categoriae*.



*tertia species qualitatis est affectio et affectionalis qualitas. affectio autem in qualitate ob hoc ponitur, quia principium qualitatum est; cui etiam reputantur ad momentum accedentes recedentesque aut animi aut corporis passionibus. affectionalis uero qualitas, omnibus quibus euenerit, ex maioribus orta causis ita inhaerescit, ut aut magnis motionibus aut nullis omnino separetur.*

**9a.28-29:** τρίτον δὲ γένος ποιότητος παθητικὰ καὶ ποιότητες καὶ πάθη·

**9b.28-29.33:** ὅσα δὲ ἀπὸ ῥαδίως διαλυομένων ... ἀποκαθισταμένον γίγνεται, πάθη λέγεται ... ποιότητες δὲ οὐ. **Vgl. 10a.6-10**

**9b.19-21:** ὅσα μὲν οὖν τῶν τοιούτων συμπτωμάτων ἀπὸ τινων παθῶν δυσκινήτων καὶ παραμονίμων τὴν ἀρχὴν εἴληφε, [παθητικαὶ] ποιότητες λέγονται.

Julian kritisiert hier Augustins mangelnde Unterscheidung der Begriffe „Emotion“ (*affectus*) und „emotionale Qualität“ (*affectionalis qualitas*) *nupt. 1,28* (CSEL 42, 240-241): [*concupiscentia quam malum post baptismum*] *non enim substantialiter manet, sicut aliquod corpus aut spiritus, sed affectio est quaedam malae qualitatis, sicut languor*. Augustinus erwidert *c. Iul. 6,53-54* (PL 44, 854), es sei Julian, der den Unterschied zwischen vorübergehenden Emotionen und tieferliegenden emotionalen Haltungen nicht erkenne. Letztere seien nicht durch menschliches Wollen (Röm 7,18: *uolle adiacet mihi, perficere autem bonum non inuenio*), sondern allein mit Hilfe der göttlichen Gnade zu überwinden (Röm 7,24-25).<sup>196</sup> Julian hatte jedoch gefragt, wie Augustinus dazu komme, die Konkupiszenz als emotionale Qualität zu bezeichnen, wo er ihr doch nur die Eigenschaften einer vorübergehenden Emotion zubillige, insofern er sie nicht mit der Personsubstantz identifiziere, was manichäisch sei. In *c. Iul. imp. 1,105* (CSEL 85/1, 122.30-36) wiederholt Augustinus sein Argument,<sup>197</sup> ohne jedoch gegenüber *c. Iul. 6,54* Neues hinzuzufügen.

**Iul. Turb. 4,298** (CChr. SL 88, 391.285-287):

**Arist. cat. 11b.16; 12b.16-17.24**

[Augustinus: Du, Julian, sagst,] du kannst dir nicht vorstellen, in welchem System der Logik ich die Umkehrung aller Gegensätze gefunden haben sollte.

[Nicht alle Gegensätze sind umkehrbar wie Relationen];

*te cogitare non posse, in qua diallexi inuenerim contrariorum omnium reciprocationem*

περὶ δὲ τῶν ἀντικειμένων ... οὐκ ἀντικεῖται ὡς τὰ πρὸς τι ... οὐκ ἀντιστρέφει...

Hier wendet sich Julian gegen Augustins Argument in *nupt. 1,29* (CSEL 42, 242.5-6): „Bei Umkehrung der Gegensätze besteht also die Möglichkeit anzunehmen, daß sie [die Sünde bzw. die Konkupiszenz] auf der Handlungsebene weiterwirkt, während ihr Schuldcharakter verfällt.“ – *sic itaque fieri e contrario potest, ut etiam illud (sc. peccatum, i. e. concupiscentia) maneat actu, praetereat reatu*. – Üblicherweise, so Augustinus, wird die Handlungsdimension (*actus*) der Sünde als vergänglich betrachtet, ihre Schulddimension (*reatus*) hingegen als unvergänglich. Unter Voraussetzung der Sündenvergebung (in der Taufe) sei nun aber bezüglich des Weiterwirkens der Konkupiszenz nach der Taufe auch die Umkehrung dieses Verhältnisses denkbar. – Julian formuliert seinen Einwand im Hinblick darauf, daß die Umkehrung des Verhältnisses von Handlungs- und Schuldaspekt im Begriff der Sünde zum widersprüchlichen Konzept einer schuldlosen Sünde führt und im Grunde die Vorstellung eines natürlichen Übels impliziert.<sup>198</sup> Unter Mißachtung von Ari-

<sup>196</sup> Zu Augustins Argument vgl. Lössl, *Intellectus* 372.

<sup>197</sup> Vgl. Lössl, *Intellectus* 387.

<sup>198</sup> In *c. Iul. 6,60* (PL 44, 858) sieht Augustinus dieses Problem (*natura humana, si malum esset, saluanda non esset*), was Julian *Flor. = Aug. c. Iul. imp. 3,189* (CSEL 85/1, 493.6-9) zu würdigen weiß.

stoteles *cat.* 12b mißverstehen Augustinus hier einen konträren (bzw. privativen) Gegensatz als Relation. Er behandelt die Freiheit von Sünde gewissermaßen als einen Aspekt der Sünde – vergleichbar etwa der Ansicht, die Heilung des Augenlichts sei ein Aspekt der Blindheit. Er setzt durch seinen Umkehrschluß den, wie er annimmt, ursündlichen Zustand vor und den sündlosen Zustand nach der Taufe derart miteinander in Beziehung, daß der Eindruck entsteht, als ob der (sündlose) Zustand nach der Taufe von dem (sündhaften) vor der Taufe ableitbar sei und ein bestimmter Aspekt der Sünde (nämlich die, so Augustinus, nach der Taufe schuldlose Konkupiszenz) in den Zustand nach der Taufe überführt und von daher nicht durch die Taufe vergeben würde. Durch seinen Einwand verweist Julian auf die formalen Rücksichten, die hier zu beachten sind: Das Verhältnis von Schuld und Tat ist vor wie nach der Sündenvergebung notwendigerweise dasselbe. Es ergibt sich aus dem Begriff der Tatsünde und wird vom Ereignis der Vergebung nicht betroffen. Insofern Zustand B nach der Vergebung ein anderer ist als Zustand A vor der Vergebung C, hängt B nicht ursächlich von A ab, sondern vom Ereignis C. Dieses hat jedoch seinerseits keinerlei Auswirkung auf die Bedeutung des Begriffs der Sünde als solchen. Dieser ist vielmehr durchgängig als solcher definiert. Angesichts dessen was in *cat.* 10-11 (11b.10-14a.25) über Gegensätze, insbesondere auch über den Gegensatz von Gut und Böse steht, ist es durchaus denkbar, daß Julian in *Turb.* noch andere als die von Augustinus in *c. Iul.* zitierten Stellen angeführt hat.<sup>199</sup>

**Iul. *Turb.* 4,302 (CChr. SL 88, 391f.316-322): Arist. *cat.* 3b.5b.6a.13b**

„Größer“ und „kleiner“ sind zur endlichen Kategorie der Quantität gehörige Begriffe.

Die Quantität aber kann nicht nur keine gegensätzlichen Prädikate enthalten,

eine Eigenschaft, die sie mit der Qualität und den anderen Kategorien teilt, sie enthält auch keinen Gegensatz in bezug auf sich selbst, eine Eigenschaft, die sie per Definition mit der Substanz gemeinsam hat.

Gut und böse aber sind Gegensätze.

6a: Es hat nicht den Anschein, als ob die Quantität ein Mehr oder Weniger zuließe...

5b: Begriffe wie „groß“ oder „klein“ bezeichnen nicht Quantität, sondern Relation...

3b: Groß und klein sind Gegensätze.

Endliche Quantitäten enthalten jedoch keine gegensätzlichen Prädikate.

5b: Die Quantität ist auch in sich niemals gegensätzlich.

3b: Feststeht daß Substanzen weder in sich selbst Gegensätze sind, noch gegensätzliche Prädikate enthalten ... Diese Eigenart erstreckt sich nicht nur auf die Substanz, sondern auch auf viele andere Dinge, unter anderem auf die Quantität.

13b: Gut und böse aber sind Gegensätze.

<sup>199</sup> Vgl. etwa Arist. *cat.* 13a.22-31: „...und aus Gutem kann freilich Schlechtes werden und aus Schlechtem kann Gutes werden. Der schlechte Mensch etwa kann, wenn er in bessere Weisen des Denkens und Handelns eingeführt wird, sich zum Besseren verändern, und sei es auch jeweils nur in einem noch so geringen Maße. Wenn er aber einmal begonnen hat, sich auch nur ein wenig zum Besseren zu verändern, sollte er dies doch offensichtlich auch in einem größeren Maß tun können, um sich zu gegebener Zeit vielleicht sogar völlig zu verändern.“ – „...καὶ ἐκ σπουδαίου γε φαῦλον καὶ ἐκ φαύλου σπουδαῖον γενέσθαι“ – ὁ γὰρ φαῦλος εἰς βελτίους διατριβὰς ἀγόμενος καὶ λόγους καὶ μικρόν γε τι ἐπιδοίη εἰς τὸ βελτίον εἶναι· ἐὰν δὲ ἀπ᾽ ὧν μικρὸν ἐπίδοσιν λάβῃ, φανερόν ὅτι ἡ τελείως ἂν μεταβάλοι ἢ πάνυ πολλὴν ἂν ἐπίδοσιν λάβοι ... ἐάνπερ μὴ χρόνῳ ἐξείργηται. – Aristoteles legt hier Wert darauf, daß es die darunterliegende Substanz des Menschen ist, die in der Veränderung gleich bleibt, nicht die Akzidentien des Gut- oder Schlechtseins, die abgelegt bzw. angenommen werden. Julian betont: Es ist der Mensch, der sich verändert, nicht die Vorzeichen der Sünde oder der Konkupiszenz. Auf der Grundlage der gleichbleibenden Substanz ist die Veränderung jeweils umkehrbar. Der Unterschied zwischen φαῦλος-σπουδαῖος und κακός-ἀγαθός tut hier übrigens nichts zur Sache (vgl. Bondeson, Aristotle).

*maior et minor ad finitam speciem pertinet quantitatis.*

*sed quantitas non solum contrariorum capax non est, quod ei cum qualitate atque aliis praedicamentis; uerum etiam nec contrarium habet, quod ei cum substantiae est definitione commune.*

*bonum uero et malum contraria sunt.*

**6a.19-20:** οὐ δοκεῖ δὲ τὸ πᾶν οὐκ ἐπιδέχεσθαι τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἥττον...

**5b.27-28:** τὸ δὲ μέγα ἢ μικρὸν οὐ σημαίνει πᾶν ἀλλὰ μᾶλλον πρὸς τι...

**3b.31-32:** ἐναντίον ... τὸ μέγα τῷ μικρῷ· τῶν δὲ ἀφορισμένων ποσῶν οὐδὲν οὐδενὶ ἐναντίον ἐστίν...

**5b.11:** ἔτι τῷ ποσῷ οὐδὲν ἐστὶν ἐναντίον.

**3b.24-25.28.29:** ὑπάρχει δὲ ταῖς οὐσίαις καὶ τὸ μᾶλλον αὐταῖς ἐναντίον εἶναι ... οὐκ ἴδιον δὲ τῆς οὐσίας τοῦτο, ἀλλὰ καὶ ἐπ' ἄλλων πολλῶν, οἷον ἐπὶ τοῦ ποσοῦ.

**13b.36:** ἐναντίον δὲ ἐστὶν ... ἀγαθῷ μὲν κακόν.

Hier wendet sich Julian gegen Augustins Auffassung in *nupt.* 1,26 (CSEL 42, 239.4f.), der Mensch sei dem Teufel untertan. Augustinus beklagt sich in *c. Iul.* 6,64 (PL 44, 862), Julian habe ihn unvollständig und irreführend zitiert: *subditur enim creatura dei creaturae dei, minor maiori*, ohne hinzuzufügen *humana scilicet angelicae*. Dieser Zusatz spielt jedoch für Julians Kritik kaum eine Rolle. Zu deren Gesamtverständnis sei hier auch noch das folgende Fragment angeführt, *Iul. Turb.* 4,303 (CChr. SL 88, 392. 323-329): „Wenn das, was geziemend geordnet ist, Gottes ist, und das, was Gottes ist, gut ist, dann ist es also gut, daß der Mensch dem Teufel untertan sei, da so die von Gott begründete Ordnung befolgt wird; und es folgt daraus, daß es ein Übel sei, sich gegen den Teufel zu erheben, da dadurch die von Gott begründete Ordnung gestört wird.“ – *si res quae decenter ordinata est, ad deum pertinet, et res quae ad deum pertinet bona est: bonum est itaque subditum esse diabolo, quoniam institutus a deo per hoc ordo seruatur: sequiturque ut malum sit rebellare diabolo, quoniam per resultationem institutus ad deo ordo turbatur.* – Mit dem Hinweis, die Ausdrücke „größer“ und „kleiner“ bezögen sich auf die Kategorie der Quantität, scheint Julian Aristoteles zunächst mißzuverstehen. Komparative bezeichnen nicht Quantitäten sondern Relationen. Eine Quantität ist immer absolut bemessen, etwa als Maß oder als Gewicht. Deshalb kann es innerhalb einer Quantität und unter Quantitäten auch keine Gegensätze geben. Es ist von daher anzunehmen, daß Julian die Ausdrücke „größer“ und „kleiner“ als auf Quantitäten bezogene Relationen verstanden wissen will. Als solche sind sie darüberhinaus auch Gegensätze korrelativer Art; gut und böse hingegen sind konträre Gegensätze. Quantitäten können nun aber, wie Qualitäten und andere Kategorien, keine Gegensätze in sich aufnehmen; und wie Substanzen kennen sie auch keine Gegensätze in bezug auf sich selbst. Wenn Augustinus etwa von der Quantität spricht, um die ein Engel größer sei als ein Mensch (*quantitas qua homine maior est angelus*), weiß er im wahrsten Sinne des Wortes nicht, wovon er redet, fehlt ihm doch jegliches Maß, um diese Quantität zu bestimmen. Seine Verweise auf Herrschaftsverhältnisse unter jeweils guten wie bösen Menschen wie etwa zwischen Herr und Sklave oder Mann und Frau helfen hier nicht weiter, da sich in bezug auf sie wie im Fall des Verhältnisses zwischen Mensch und Teufel die Frage nach der Letztbegründung stellt, wobei für letzteren Fall noch das Kategorienproblem hinzukommt. Wenn Augustins Kriterium in diesem Bereich das von Julian in *Turb.* 4,303 skizzierte ist, dann wird deutlich, worauf Julian mit seiner Kritik im Letzten abzielt: Falls es, so Julian, wie Augustinus unter Absehung von jeglichen Kategorienregeln behauptet, eine Herrschaft des Teufels über den Menschen gäbe und falls diese im Hinblick auf die von Gott begründete Ordnung angemessen wäre, so wäre Gott selbst ihr Urheber. Dies aber hätte, wie auch aus der nachstehend zitierten Stelle ersichtlich ist, enorme Auswirkungen auf den Gottesbegriff.<sup>200</sup>

<sup>200</sup> Zu Augustins Einwand vgl. Lössl, *Intellectus* 374-375; zum Julians Kritik zugrundeliegenden Gottes- und Schöpfungsbegriff s. Lamberigts, *Julian* 14-16.

**Iul. Flor. = Aug. c. Iul. imp. 1,48 (CSEL 85/1, 37.32-33); Arist. cat. 1a.1-3**

Wir wissen nämlich, daß dieser Name (sc. Gottes) homonym (= durch Äquivokation) mißbraucht wird: „Es gibt allerdings viele Götter und viele Herren. Wir jedoch haben nur einen Gott, den Vater...“ (1 Kor 8,5f.)

Homonym (oder äquivok)<sup>201</sup> werden Dinge genannt, die einen gemeinsamen Namen tragen, deren Wesensdefinitionen in bezug auf diesen Namen aber verschieden sind; so kann sich etwa der Ausdruck „Lebewesen“ sowohl auf einen Menschen, als auch auf ein Abbild beziehen.

*scimus enim omyne usurpari hoc nomen posse: sunt quippe dii multi et domini multi; nobis tamen unum est deus pater...*

ὁμώνυμα λέγεται ὃν ὄνομα μόνον κοινόν, ὃ δὲ κατὰ τοῦτομα λόγος τῆς οὐσίας ἕτερος, οἷον ζῶον, ὃ τε ἄνθρωπος καὶ τὸ γεγραμμένον

Der formale Hinweis auf das Problem homonymer (= äquivoker) Ausdrücke steht bei Julian im Kontext der inhaltlichen Auseinandersetzung mit dem Gottesbegriff Augustins. „Julian war klar, daß Augustins Gott mit dem seinen nichts gemein hatte.“<sup>202</sup> Aus Julians Sicht erschuf Augustins Gott böse Menschen, um sie zu ihrem Verderben zu „richten“, wobei die Kriterien, nach denen er einige wenige zum Heil erwählte, mit Gerechtigkeit und Erbarmen wenig zu tun hatten. Julians Gott erschuf gute Menschen, stattete sie mit der Fähigkeit aus, das Gute wie auch das Böse nach dem ebenfalls von Gott erlassenen natürlichen Gesetz zu erkennen und zu wählen, und würde ihnen auf der Grundlage dieses Gesetzes auch Gerechtigkeit widerfahren lassen.

**Iul. Flor. = Aug. c. Iul. imp. 3,31-32 (CSEL 85/1, 370.19-24; 371.12-16):**

**Arist. cat. 11b.38-12a.4**

Die Regeln der gelehrten Auseinandersetzung legen nahe, daß, wenn sich in bezug auf einen ungeklärten Sachverhalt zwei Meinungen bilden, es möglich ist, daß beide falsch sind, unmöglich aber, daß beide wahr sind. Dies ergibt sich jedoch nur bei in ihrer Art verschiedenen Sachverhalten, die einen gemeinsamen Mittelbegriff aufweisen, nicht bei konträren Sachverhalten ohne gemeinsamen Mittelbegriff ... Konträr sind Sachverhalte, die keinen gemeinsamen Mittelbegriff aufweisen, wie z. B. gut und böse, gerecht und ungerecht, unschuldig und schuldig, so daß es im Umgang mit ihnen nicht möglich ist, sich gleichzeitig auf

Alle Gegensätze jedoch, welche solcherart sind, daß die Subjekte, aus denen sie natürlicherweise hervorgehen oder von denen sie prädiert werden, sich notwendigerweise gegenseitig enthalten, solche Gegensätze weisen keinen Mittelbegriff auf. Solche, die nicht den jeweils anderen enthalten, haben immer einen Mittelbegriff.

<sup>201</sup> Vgl. auch Iul. Flor. = Aug. c. Iul. imp. 2,51 (CSEL 85/1, 199.4): *in omnibus quidem pene rebus homonymorum, quae aequiuoca appellamus, conditio reperitur*; Anton, Interpretations.

<sup>202</sup> Lamberigts, Julian 15: 'For Julian, it was clear that Augustine's God had nothing in common with his own God.' Vgl. Iul. Flor. = Aug. c. Iul. imp. 1,129-130 (CSEL 85/1, 141): *ceterum pietas explanaui et ratio deum meum neminem in contumeliam formare, sed imaginem suam, id est omnes homines bonos condere, qui etiam demolitos studiorum prauitate reformare remediorum desiderat largitate ... ceterum in uestra nihil potest tale resonare, quae dicit sine iustitia, sine iudicio, sine misericordia deum conditorem malorum formare quos puniat, atque ob hoc punire, quod eos ex Adam ipse formauerit.*

ein- und denselben [übergeordneten] Sachverhalt zu beziehen, sondern notwendig, jeweils den einen zu behaupten und den anderen zu bestreiten.

...disputationis eruditae regulis indicatur, cum de rebus incertis opinio duplex nascitur, utramque falsam esse posse, utramque ueram esse non posse; quod quidem in speciebus diuersis, et quae medium habere dicuntur; non tamen in his, quae contraria sunt, sed medio carent, euenire potest ... ista autem contraria, quae medium non habent, ut puta bonum et malum, iustum et iniustum, innocentia et reatus, ut uno tempore in unum atque idem conuenire non possunt, ita necesse est, ut altero eorum posito alterum denegetur.

ὅσα δὲ τῶν ἐναντίων τοιαῦτά ἐστιν ὥστε ἐν οἷς πέφυκε γίγνεσθαι ἢ ὧν κατηγορεῖται ἀναγκαῖον αὐτῶν θάτερον ὑπάρχειν, τούτων οὐδὲν ἐστὶν ἀνὰ μέσον· [ὧν δὲ γὰρ μὴ ἀναγκαῖον θάτερον ὑπάρχειν, τούτων ἐστὶ τι ἀνὰ μέσον πάντως.]

Julian erklärt diese Regel anhand einer exegetischen Frage bezüglich der Gestalt des Philisters Goliath (1 Sam 17,4ff.). Diesen habe ein Teil der Ausleger als von dunkler, ein anderer als von heller Hautfarbe bezeichnet. Beide Meinungen könnten nun falsch sein, so Julian; denn Goliath könnte auch von gelber Hautfarbe gewesen sein. Nur eine der beiden Meinungen aber kann richtig sein; denn Goliath kann nicht zugleich von heller und von dunkler Hautfarbe gewesen sein. Anders verhalte es sich jedoch mit der Frage, ob der Mensch schuldig oder unschuldig, gut oder böse, oder ob Gott gerecht oder ungerecht sei. Hier gebe es jeweils keinen übergeordneten Begriff.<sup>203</sup> Die genannten Ausdrücke seien konträr und Augustins Reflexionen legten nahe, daß er – gewollt oder ungewollt – dazu hin tendiere, den Menschen als böse und schuldig geschaffen, Gott aber als ungerecht zu konzipieren.

Auf der Grundlage dieses Befundes ist Bruckners Urteil über Julians Verwendung der aristotelischen Kategorienschrift in der Auseinandersetzung mit Augustinus nun kritisch zu sichten. „Daß,“ wie Bruckner Augustinus paraphrasiert, „diese Kategorien zur Erkenntnis der göttlichen Dinge lediglich nichts beizutragen vermöchten,“<sup>204</sup> ist eine Kritik Augustins aus plotinischem Geist, der schon Porphyrius versucht hatte entgegenzuhalten, in den Kategorien gehe es nicht um Seiende, sondern um Wörter, insofern sie sich auf Seiende beziehen, und zwar auf Einzeldinge, nicht auf allgemeine Ideen oder gar auf das Göttliche.<sup>205</sup>

Ob Augustinus die Schrift „sorgfältig studiert“<sup>206</sup> hatte, wie Bruckner schreibt, ist gerade die Frage. Augustinus selbst berichtet, sie sei ihm, als er kaum zwanzig Jahre alt war, zufällig einmal in die Hände gefallen; und er habe sie daraufhin „allein für sich gelesen und auch verstanden“<sup>207</sup> Welche Funktion hier der Ausdruck „verstehen“ (*intellexi*) hat, ist nicht ganz klar; denn offensichtlich meint Augusti-

<sup>203</sup> Daß Augustinus der Meinung gewesen sein könnte, auf einen eben solchen Begriff zurückgreifen zu können, habe ich in Lössl (Intellectus 384-385) zu zeigen versucht.

<sup>204</sup> Bruckner, Julian 94-95; vgl. Aug. conf. 4,16,29 (CChr. SL 27, 54): *te, deus meus, ..., illis decem praedicamentis ... intellegere conarer ... falsitas enim erat...*

<sup>205</sup> Vgl. Porphyr. in cat. 56,31; Sorabji, Aristotle 2; Hadot, Harmony 126.

<sup>206</sup> Bruckner, Julian 94.

<sup>207</sup> Aug. conf. 4,16,28 (CChr. SL 27, 54): *annos ferme uiginti, eum in manus meas uenissent Aristotelica quaedam, quas appellant decem categorias) ... legi eas solus et intellexi.*

nus damit nicht, daß ihn das Aristotelesstudium gegen den Manichäismus gefeit hatte.<sup>208</sup> Eben darauf verweist auch Julian. Wenn er sich darüber beklagt, daß die Theologen seiner Zeit nicht „nach den aristotelischen Kategorien über die Dogmen disputieren können“, <sup>209</sup> dann will er damit nicht die Dogmatik durch formale philosophische Studien ersetzen, wie Augustinus (und in seinem Gefolge Bruckner) ihm vorwirft,<sup>210</sup> sondern vielmehr zu konsistenterem und kohärenterem Gebrauch theologischer Terminologie ermahnen – gegen die in seinen Augen widersprüchlichen und tendenziell manichäischen Konzepte von Augustins Erbsünden- und Prädestinationslehre. Augustinus sieht für eine solche Maßnahme jedoch offenbar keinen Bedarf. Auf Julians Klage, er verschließe sich seinem bischöflichen Urteil, erwidert er, Julian möge doch ein Konzil von Peripatetikern einberufen.<sup>211</sup>

Refoulé<sup>212</sup> hat gezeigt, daß die Theologiegeschichte Julian, was seine Mahnung zu philosophischer Gewissenhaftigkeit im Umgang mit theologischen Konzepten angeht, langfristig Recht gab, etwa in der scholastischen Theologie und in der modernen Religionstheologie. Dennoch hielt sich auch Augustins Position, die etwa in Bruckners Urteil durchscheint, „daß religiöse und sittliche Fragen sich nicht auf diese Weise behandeln lassen.“<sup>213</sup> Es ist zu fragen, wie ein solches Urteil im Hinblick auf die aristotelische Ethik und Theologie zu bewerten ist, die zum Grundlegendsten gehören, was je auf diesen Gebieten geleistet wurde. Im übrigen schießt Bruckner weit über sein Ziel hinaus, wenn er Julians Wertschätzung der Logik als theologische und spirituelle Schwäche abtut,<sup>214</sup> denn am Ende ist er damit widersprüchlicherweise sogar dazu gezwungen, sich von Augustinus zu distanzieren, da auch dieser „oft und viel in denselben Fehler des abstrakten Rechnens mit den religiösen und sittlichen Größen verfallen ist“.<sup>215</sup> Der Sachlage angemessener wäre es gewesen, wenn er das Bemühen um logische und begriffliche Genauigkeit als Wesensmerkmal antiker – auch christlicher! – Geistigkeit ernstgenommen hätte. Einer der sachlich fundierteren Gründe warum Augustinus und Julian überhaupt auf Argumente zur Stützung und Erklärung ihrer Positionen zurückgreifen, ist die enge Verbindung von Logik und Ethik bzw. Spiritualität in der antiken Philosophie.<sup>216</sup> „Wer eine Sinneswahrnehmung oder eine Aussage ohne kritische Überprüfung annimmt,“ so zitiert Diogenes Laërtius Chrysipp, „wird auch in seinem sittlichen Verhalten kaum konsistent und zielgerichtet sein können.“<sup>217</sup>

<sup>208</sup> Vgl. Lössl, *Intellectus* 16-22.

<sup>209</sup> *Iul. Turb.* 4,271b.147-148 (CChr. SL 88, 387): *non possunt secundum categorias Aristotelis de dogmatibus iudicare*; Bruckner, *Julian* 95, Anm. 2.

<sup>210</sup> Vgl. *Aug. c. Iul. imp.* 2,51 (CSEL 85/1, 199-200): *promiseras te intellegentiam suggesturum esse lectori et loqueris de oonymis et aequiuocis; quomodo ergo te ipsi saltem Pelagiani intellecturi sunt, nisi prius ad scholas dialecticorum, ubicumque terrarum potuerint inueniri, propter haec discenda mittantur? an forte categorias Aristotelis, antequam tuos libros legant, eis exponens ipse lecturus es?* – Auf dem Hintergrund des weiter oben in diesem Kapitel zur Ausbildung Julians in den *Aries* Gesagten könnte dieser Einwurf Augustins treffender sein als wohl beabsichtigt.

<sup>211</sup> *Iul. Turb.* 1,9 (CChr. SL 88, 342.61-63): *...examen uobis et episcopale iudicium denegari*; *Aug. c. Iul.* 2,37 (PL 44, 700): *peripateticorum possis inuenire concilium*; zu ähnlichen Bemerkungen vgl. *c. Iul.* 1,12; 3,7; 6,64 (PL 44, 647.705.862); Lössl, *Intellectus* 335.356.374.

<sup>212</sup> *Julien*.

<sup>213</sup> Bruckner, *Julian* 95.

<sup>214</sup> Vgl. Bruckner, *Julian* 99.

<sup>215</sup> *Ebd.*

<sup>216</sup> Vgl. dazu Lössl, *Intellectus* 10f.

<sup>217</sup> So Chrysipp *apud* Diog. Laërt. *uit. phil.* 7,48; vgl. Long, *Dialectic* 109.

Nun hat freilich gerade Bruckner die logische Methode Julians ausführlich analysiert und mehrere seiner Argumente anhand aristotelischer Schlußformen geordnet dargestellt.<sup>218</sup> Die Vermutung, Julian könnte bei der Formulierung seiner Argumente auch Regeln der stoischen Logik mit berücksichtigt haben, hat er jedoch zurückgewiesen.<sup>219</sup> Doch scheinen einige der von ihm zitierten Argumente in der Tat etwas komplexer strukturiert zu sein, als es seine Formalisierungen nach dem klassisch-aristotelischen Muster erkennen lassen. Bruckner konzentrierte sich vor allem auf die Struktur der Schlußformen und ließ andere logische Elemente wie Propositionen und Implikationen weitgehend außer acht. In diesen Bereichen aber hatte die Logik Fortschritte gemacht, vor allem in der Stoa, und dies hatte sich auch auf die nachhellenistische Philosophie ausgewirkt.<sup>220</sup> Das Argument etwa:

<sup>218</sup> Bruckner, Julian 97-98; außer den im folgenden angeführten Beispielen vgl. auch Iul. *Flor.* = Aug. c. Iul. imp. 1,57 (CSEL 85/1, 54.13-19); 1,60 (57.1-5) sowie die folgenden:

Ebd. 1,62 (58.6-8): *numquam sunt enim sine commixtione nuptiae corporales. tu dicis, quicumque ex illa commixtione nascuntur, ad diabolum pertinere; dubio procul pronuntias nuptias ad ius daemonis pertinere* (zum Obersatz vgl. Cic. *fat.* 30 [SVF II 958] zum Argument des notwendigen Zusammenhangs von Sexualität und Fortpflanzung sowie zur Frage nach dem Sinn von Medizin angesichts der Naturnotwendigkeit und des Schicksals; Rist, *Importance* 72; s. dazu auch oben S. 79, Anm. 21, und im folgenden S. 123-125).

Ebd. 1,104f. (ebd. 121): *ut enim recordemur definitionem ...: si peccatum non est nisi uoluntas retinendi et ammittendi, quod iustitia uetat et unde liberum est abstinere, nullum peccatum in rebus penitus inuenitur ... nam si non imputat iustitia nisi unde liberum est abstinere, et ante baptismi necessitas mali est, quoniam uoluntas ... ad faciendum bonum non est libera ... ab infamia mali ipsa quam patitur necessitate defenditur ... post baptismum autem, si necessitas boni est, nullum utique potest esse peccatum* (vgl. hierzu auch im folgenden S. 123-125 zum Determinismusproblem. Julians Argument lautet: Wenn Sünde definiert wird als freier Akt, etwas zu tun, was das Gesetz verbietet, in bezug auf das man aber die Möglichkeit hat, es nicht zu tun, dann ist etwas, was aus Notwendigkeit entweder des Bösen [vor der Taufe] oder des Guten [nach der Taufe] geschieht, per definitionem keine Sünde; s. dazu auch oben S. 115-116 zum Kategorienproblem).

Ebd. 2,24 (ebd. 179): *non peccat iste qui nascitur, non peccati ille qui genuit, non peccat ille qui condidit ... non possit trahi ex his originale [sc. naturale] peccatum*; ebd. 2,28 (ebd. 182.3-4): *uoluntas autem, quae peccet, in paruulis nulla est; peccatum igitur in paruulis non est* (entspricht ebd. 1,60); ebd. 2,56 (ebd. 203-204, bes. 204.36-38): *fecunditas in primis hominibus instituta nisi per duos agi non potest, peccatum autem apostolus intrasse pronuntiat, sed per unum* (vgl. auch hier wieder zum notwendigen Zusammenhang von Sexualität und Prokreation Cic. *fat.* 30 [SVF II 958]). Julians Argument lautet: Vererbung ist nur möglich durch jeweils zwei [Lebewesen]. Nach Paulus [Röm 5,12] hat Sünde ihren Ursprung jedoch jeweils nur in einem. Also kann Sünde nicht durch Vererbung entstehen bzw. sich fortpflanzen; ebd. 3,161 (ebd. 466): *sicut non potest natura esse peccatum ... ita ... quod peccatum est, naturale esse non possit*; ebd. 4,59-61 (PL 45, 1374f.); ebd. 4,116 (ebd. 1409f.) entspricht 3,161.

Iul. *Turb.* 24a (CChr. SL 88, 346.226-235): *deus bonus, per quem facta sunt omnia. ipse corporis nostri membra formauit ... qui autem corpora fecerat, diuisit et sexum ... ab ipso igitur commixtio corporum ... sequitur tot rerum bonarum, corporum, sexuum, coniunctionum, malos fructus esse non posse*; vgl. Aug. c. Iul. 3,18 (PL 44, 711-712).

Iul. *Turb.* 81 (CChr. SL 88, 361.780-788): *si ante peccatum per deum creatum est unde homines nascerentur, per diabolum autem unde parentes commouerentur, ascribetur sine dubio sanctitas nascentibus et culpa generantibus*; vgl. Aug. c. Iul. 3,59 (PL 44, 732).

<sup>219</sup> Bruckner, Julian 96, Anm. 2: „Dem eventuellen Hinweis darauf, daß sich die Syllogismen Julians ebenso gut auch auf die Schlußsätze der Stoiker oder anderer Philosophen zurückführen ließen, halten wir die Tatsache entgegen, daß ja überhaupt diese Schlußsätze der einzelnen Schulen um ihrer gemeinsamen Abstammung von Aristoteles willen oft äußerst nahe verwandt, ja vielfach ganz gleich sind.“

<sup>220</sup> Vgl. Frede, *Logik*, bes. 12-31; Bobzien, *Modallogik*; zu den Gemeinsamkeiten und Unterschieden von aristotelischer und stoischer Logik Mueller, *Logic*; Frede, *Syllogistic*; zu kaiserzeitlichen Entwicklungen jetzt Barnes, *Logic*; zum patristischem Kontext die Studien von Rist, *Importance*.

„Es existiert fern allem Zweifel eine Gerechtigkeit, ohne die die Gottheit nicht existiert. Würde sie nicht existieren, würde Gott nicht existieren. Nun aber existiert Gott, daher existiert eindeutig auch die Gerechtigkeit,“<sup>221</sup>

reduziert Bruckner auf den Schluß:

Wenn Gott ist, so ist Gerechtigkeit.  
Nun aber ist Gott, also ist auch Gerechtigkeit.

Dieser Schluß stellt nur einen Teil von Julians Argument dar. Er ist eingebettet in ein System von Aussagen und Schlüssen, das stoische Einflüsse auf die Argumentationstechnik Julians nahelegt. Es läßt sich in seiner Struktur etwa wie folgt darstellen: Es existiert eine Gerechtigkeit von der Art „Ohne-sie-existiert-nicht-die-Gottheit“, von der gilt: Wenn sie nicht existiert, existiert Gott nicht. [Nach der Regel der doppelten Negation folgt: Wenn Gerechtigkeit existiert, existiert Gott. Nach der Umkehrregel folgt: Wenn Gott existiert, existiert Gerechtigkeit.] Nun aber existiert Gott, also existiert Gerechtigkeit.<sup>222</sup>

Zunächst formuliert Julian axiomatisch die Annahme der Existenz der Gerechtigkeit und subsumiert in einer doppelt negierten Implikation unter deren Begriff den der Gottheit. In einem zweiten Schritt kehrt er das Verhältnis um, formuliert die Annahme der Existenz Gottes und leitet aus ihr implikativ die Existenz der Gerechtigkeit ab.<sup>223</sup>

Ein weiteres von Bruckner behandeltes Argument Julians lautet:

„Man zweifelt, ob das Gerechte gut sei. Ich frage, ob du alles Gerechte für ehrenhaft hältst. Stimmt du dem zu, frage ich weiter, ob du auch alles Ehrenhafte ‚gut‘ nennen würdest? Widersprichst du auch dem nicht, ziehe ich, ob du willst oder nicht, den Schluß: Wenn alles Gerechte ehrenhaft und alles Ehrenhafte gut ist, dann ist auch alles Gerechte gut.“<sup>224</sup>

---

tance (zu Origenes); Tanner, Influence (zu Gregor von Nyssa); Barwick, Elementos; Bucher, Logik (zu Augustinus).

<sup>221</sup> Iul. Flor. = Aug. c. Iul. imp. 1,38 (CSEL 85/1, 28.10-13): *est igitur procul dubio iustitia, sine qua deitas non est; quae si non esset, deus non esset; est autem deus, est itaque sine ambiguitate iustitia.*

<sup>222</sup> Mit „p“ für Gerechtigkeit und „q“ für Gott ließe sich dies in etwa wie folgt formalisieren:

$$\begin{array}{l} p(\sim p \rightarrow \sim q): \sim p \rightarrow \sim q \\ q(q \rightarrow p): q \rightarrow p \\ p \rightarrow q \\ q \rightarrow p \\ \hline q \end{array}$$

p

<sup>223</sup> Zu den stoischen Hintergründen dieser Operationen vgl. Frede, Logik 32-117 (zur Aussage); 118-201 (zum Schluß); bes. 32-33, 80-93; Mueller, Introduction 7.12f.; zur Strukturähnlichkeit dieses Arguments mit dem „ontologischen Argument“ s. auch Brunschwig, Diogenes.

<sup>224</sup> Iul. Flor. = Aug. c. Iul. imp. 4,116 (PL 45, 1410): *dubitetur utrum iustum bonum sit, peto, an omne iustum honestum esse fatearis. quo concesso, addo aliud, utrum omne honestum bonum quoque esse pronunties. hoc quoque dato, te uolente nolente concludo: si omne iustum honestum, omne honestum bonum; omne igitur iustum bonum est.*



Nach Bruckner entspricht dieser Schluß der ersten Grundform der aristotelischen Syllogistik. Da es sich bei den verwendeten Ausdrücken aber nicht um Gattungs- oder Artbegriffe (Gerechtigkeit, Ehre, Güte), sondern um propositionale Funktionen handelt (p: „Es ist gerecht“; q: „Es ist ehrenhaft“; r: „Es ist gut“), liesse sich auch hier stoischer Einfluß annehmen. Statt Begriffe unter Oberbegriffe zu subsumieren, entwickelt Julian einen Kettenschluß von der Art: Für alle p, für die gilt: Wenn p, dann q; und für alle q, für die gilt: Wenn q, dann r; gilt auch: Wenn p, dann r.<sup>225</sup> Julian verwendet diese Schlußform auch in ihrer Negation:

„Wenn Sünde nicht ohne Willen existiert, Willen nicht ohne Freiheit und Freiheit nicht ohne auf Rationalität gründende Wahlmöglichkeit, dann kann Sünde auch nicht in Kindern existieren, die [noch] nicht zum [vollen] Gebrauch ihrer Rationalität fähig sind.“<sup>226</sup>

Daß Julian bei der Formulierung dieser Argumente unter Umständen auf logische Feinheiten achtete, wie sie zuallererst von Logikern der Stoa expliziert und zunächst in dieser Tradition weitervermittelt wurden, heißt freilich nicht, daß er eher stoischem statt etwa aristotelischem Denken zuneigte. Es sollte hier lediglich angedeutet werden, daß er wohl auf komplexere Argumentationsformen zurückgriff, als es die Darstellung Bruckners erkennen läßt. Diese waren natürlich auch Aristotelikern bekannt und wurden auch von Aristotelikern praktiziert und in ihrer Schule weiterentwickelt.<sup>227</sup> Dabei wurden sie weniger zustimmend referiert als vielmehr hinsichtlich ihrer philosophischen Implikationen kritisch diskutiert und häufig auch zurückgewiesen. Besonders deutlich wird dies an folgender Stelle, an der Julian in aristotelischer Manier den Gegensatz von Freiheit (als Fähigkeit, auch anders handeln zu können) und Natürlichkeit (bzw. Notwendigkeit) gegen die stoische Position der Vereinbarkeit der beiden Modalitäten annimmt.<sup>228</sup>

„Feststeht, daß etwas, das natürlich ist, nicht freiwillig ist. Eine Sünde also, die natürlich ist, ist nicht freiwillig. Wenn sie freiwillig ist, ist sie nicht angeboren. Diese zwei Definitionen sind so konträr wie Notwendigkeit und Freiwilligkeit, Begriffe, deren jeweilige Bejahung aus der gegenseitigen Negation erwächst.“

Klar ist, daß Julian hier den Begriff der Natur, ihrer Gesetzmäßigkeiten und kausalen Notwendigkeiten nicht wie Aristoteles aus ewigen Wesenheiten ableitet,<sup>229</sup> sondern, wie man es von Chrysipp zu wissen glaubt, von Wahrheitswerten propositionaler Funktionen, etwa nach dem Muster: Für jedes x, von dem gilt: Es ist natürlich, gilt: Es ist nicht freiwillig. Die Argumentation ist also rein logisch. Auch

<sup>225</sup> Vgl. Mueller, Introduction 13, Anm. 8.

<sup>226</sup> Iul. Flor. = Aug. c. Iul. imp. 1,48 (CSEL 85/1, 36,7-13): *si nullum est sine uoluntate peccatum, si nulla uoluntas, ubi non est explicata libertas, si non est libertas, ubi non est facultas per rationem electionis, quo monstro peccatum in infantibus inuenitur, qui rationis usum non habent.*

<sup>227</sup> Vgl. Mueller, Introduction 12-13.

<sup>228</sup> Iul. Flor. = Aug. c. Iul. imp. 4,92-93 (PL 45, 1393): *quidquid enim naturale est, uoluntarium non esse manifestum est. si ergo est naturale peccatum, non est uoluntarium: si est uoluntarium, non est ingenitum. istae duae definitiones tam contrariae sibi sunt, quam contrarium est necessitas et uoluntas, quarum confirmatio ex mutua negatione generatur.*

<sup>229</sup> Vgl. Refoulé, Julien 239; Arist. *met.* 5,5 (1015b).

die erklärende Bemerkung zur proportionalen Analogie der Kontrarietät von Freiheit und Natur und Freiheit und Notwendigkeit legt dies nahe. Dennoch lassen die Prämissen gewisse Rückschlüsse auf die philosophische Grundeinstellung Julians zu. Anders als diejenigen Forscher, welche Julians Position als tendenziell stoisch einstufen, legen die bisher zitierten Passagen nicht nahe, daß Julian die Vereinbarkeit von Determinismus und Indeterminismus propagierte, oder, wie etwa Refoulé anzunehmen scheint, einem dezisionistischen Voluntarismus zuneigte.<sup>230</sup> Wie die vorletzte Passage zeigt, hielt er sich vielmehr an das aristotelische Konzept eines praktischen Intellekts, vor allem auch in der Kontroverse mit Augustinus, der ja einen eigenen Typ von Intellektualismus propagierte. Julian zielt in seiner Argumentation nicht darauf ab, den Intellektualismus Augustins mit einem Voluntarismus eigener Prägung zu ersetzen, sondern ihn als einen als Voluntarismus verbrämten Determinismus zu entlarven.<sup>231</sup>

Hier steht Julian möglicherweise erneut unter dem Einfluß Ciceros und in der Tradition antistoischer Polemik seit Carneades, wonach Chrysipp den freien Willen (*libera uoluntas*) leugnete und behauptete, alles sei durch das Fatum determiniert,<sup>232</sup> auch wenn er, wie einige annehmen, die Notwendigkeit des Fatums selbst (*necessitas fati*) nicht angenommen und stattdessen versucht haben soll, auf dieser Grundlage einen Begriff des Möglichen und damit eine Mittelposition zwischen den Extremformen von Voluntarismus und Determinismus zu entwickeln.<sup>233</sup> Die spätantike Diskussion, Cicero eingeschlossen,<sup>234</sup> scheint der Komplexität der Originalargumente nicht mehr durchgängig gerecht geworden zu sein.<sup>235</sup> Im vorliegenden Zusammenhang interessiert jedoch weniger, wie die Stoiker den angenommenen Widerspruch zwischen menschlicher Freiheit und Naturdetermination tatsächlich zu lösen versuchten, als die Art, wie diese Lösungsversuche von spätantiken Peripatetikern wie etwa Alexander von Aphrodisias beurteilt wurden.

Alexander unterscheidet zwischen dem, was aus Naturnotwendigkeit geschieht und entlang von Kausalketten abläuft und sich auch dementsprechend logisch darstellen läßt (τὰ τε γὰρ φύσιν αἰτίαν ἔχοντα τῆς γενέσεως κατὰ ἀριθμοὺς καὶ τάξιν ὁρισμένην πρόεισι ἐξ τι τέλος), und dem was durch Vernunftentscheidung und willentliches menschliches Handeln geschieht (ἔστι δὲ κατὰ λόγον γινόμενα, ὅσα ὑπὸ τῶν ποιούντων αὐτὰ γίνεται λογιζομένων τε περὶ αὐτῶν καὶ συντιθέντων, καὶ ὃν ἂν τρόπον γένοιτο).<sup>236</sup> Die Behauptung der Stoiker, Naturnotwendigkeit

<sup>230</sup> Refoulé, Julien 240-241. Es ist mir nicht klar, wie Refoulé die Konsistenz dieser These mit seiner Zustimmung zu Bruckners (Julian 97-98) Analyse (237) aufrechterhalten will (s. dazu auch Thonnard, Aristotelisme 302-303).

<sup>231</sup> Vgl. etwa bereits Julians Vorwurf, Augustinus vertrete eine Lehre vom Fatum, *ep. Ruf.* 4 (CChr. SL 88, 337.28-32): *sub nomine gratiae ita fatum asserunt...*; dann seine Berufung auf Cic. *nat. deor.* 2,136-138 *Turb.* 2,138-142 (CChr. SL 88, 369-370) (Kongruenz von Natur und menschlicher Freiheit); schließlich seine Formulierung eines *intellectus liberi arbitrii* *Flor.* = *Aug. c. Iul. imp.* 1,71f.79f.97 (CSEL 85/1, 80-87.94f.114); s. auch Lössl, *Intellectus* 322.352.386f.

<sup>232</sup> Vgl. Cic. *fat.* 20; Long, *Freedom* 173, Anm. 1-3; Sorabji, *Necessity* 70-88.

<sup>233</sup> Vgl. Sorabji, *Necessity* 81; zur Unterscheidung von notwendigen Grundbedingungen und durchgängiger kausaler Determination ('necessary conditions and necessitating causes') s. Sharples, *Causes*, bes. 262-271; zur stoischen Position Sharples, *Determinism*; Duhot, *Conception*.

<sup>234</sup> Vgl. Sharples, *Causes*; zu Alex. *Aphrod. fat.* Sharples, *Conceptions*; Donini, *Alessandro*.

<sup>235</sup> Vgl. etwa Long, *Freedom* 173; Sharples, *Causes* 265.

<sup>236</sup> Alex. *Aphrod. fat.* 4 (168.3-9 Bruns); vgl. Refoulé, Julien 241-242; Zierl, *Alexander* 33.157. Präziser sollte hier von Naturgemäßheit statt von Naturnotwendigkeit die Rede sein; denn in *fat.* 5

und Schicksal gingen mit menschlicher Freiheit zusammen, basiere auf irreführender Äquivokation (ἁμωνυμία).<sup>237</sup> Göttliches Vorherwissen für durchgängige Vorherbestimmung verantwortlich zu machen, sei widersprüchlich.<sup>238</sup>

Ob Julian Alexanders Werk kannte, ist nicht sicher. Refoulé geht – Thonnard betont dies zu Recht – zweifellos zu weit, wenn er unter Berufung auf Courcelle meint, aus Julians Argumentation werde klar ersichtlich, daß es im 4. Jahrhundert in Italien eine Anzahl von Theologen gab, die die Werke Aristoteles' und seiner spätantiken Kommentatoren kannten und das christliche Dogma nach den Prinzipien des Aristotelismus neu zu formulieren suchten, und daß diese Bewegung im Zuge des Vorgehens gegen den Pelagianismus unterdrückt wurde.<sup>239</sup> Was Julian in den eben zitierten Passagen an philosophischer Kompetenz und Haltung an den Tag legt, dürfte er sich in erster Linie aus der Art von Ausbildung heraus erworben haben, wie sie oben in Umrissen skizziert wurde. Hierbei Fragestellungen antiker Philosophie mit zu berücksichtigen, ist zwar angemessen. Detaillierte quellen- und geschichtliche Resultate sind dabei jedoch kaum zu erwarten, vor allem weil Julian nicht aus einem fachphilosophischen Kontext heraus argumentiert. Seine Argumente sind vor allem auch in ihrem exegese- und geschichtlichen Kontext zu sehen.<sup>240</sup> Zu seiner Bestimmung des Verhältnisses von Freiheit, Schicksal und Notwendigkeit sowie zum Schöpfungs-, Natur- und Willensbegriff schließlich ist vor allem der Kontext der Auseinandersetzung mit Augustinus zu berücksichtigen. Abgesehen von den Werken, gegen die Julian direkt polemisiert,<sup>241</sup> sind dabei vor allem auch einige von Augustins Frühwerken mit zu berücksichtigen. So bezieht Julian sich etwa auf den Sünden- und Freiheitsbegriff in *de duabus animabus* und *contra Fortunatum*<sup>242</sup> und läßt bei der Entwicklung seines Willensbegriff gewisse

---

(169.28-29 Bruns) unterscheidet Alexander zwischen Notwendigkeit auf der einen und Naturgemäßheit bzw. Naturwidrigkeit auf der anderen Seite (gegen Refoulé, Julien 241, der «nature-volonté» bei Julian gleichsetzt mit «nécessité-liberté» bei Alexander).

<sup>237</sup> Alex. Aphrod. *fat.* 14 (182.22-32 Bruns); vgl. Zierl, Alexander 70-71.186: „Schicksal und Notwendigkeit erscheinen bei den Stoikern bald verbunden zur Konstitution einer vollständigen Determination (SVF II 997, 1076 ...), bald voneinander unterschieden, um menschliche Freiheit, die vom Zwang der Notwendigkeit aufgehoben würde, mit dem Schicksal vereinbaren zu können (... Cic. *fat.* 41f. = SVF II 974)“ (vgl. auch Rist, *Stoic Philosophy*, 112-132; Stough, *Determinism*; Sorabji, *Necessity* 87-88).

<sup>238</sup> Alex. Aphrod. *fat.* 30-31 (200.12-204.6 Bruns); vgl. Zierl, Alexander 214-218; Craig, *Problem* (zur Geschichte der Frage nach dem göttlichen Vorherwissen kontingenter Ereignisse). Es ist zu fragen, ob nicht auch die tatsächliche stoische Position schicksalhafte, d. h. von göttlichem Vorherwissen betroffene Ereignisse als kontingent definierte; und diese Frage ist auch im Hinblick auf Augustins Prädestinationslehre zu stellen (vgl. dazu Lössl, *Augustine*).

<sup>239</sup> Vgl. Refoulé, Julien 245, Anm. 123: «Si nos conclusions sont justes, il y aurait eu au quatrième siècle, en Italie, un certain nombre de théologiens qui systématiquement utilisaient les œuvres d'Aristote et cherchaient à repenser la doctrine chrétienne dans le cadre de cette philosophie. Mais cette école devait disparaître lors de la répression antipélagienne»; dagegen Thonnard, *Aristotelisme* 298-300; vgl. Courcelle, *Lettres grecques*, etwa 32-35.188.273; gegen Courcelle's Optimismus hinsichtlich Breite und Tiefe dieser Aristotelismen im Westen s. jedoch Shiel, *Commentaries*.

<sup>240</sup> Vgl. Thonnard, *Aristotelisme* 299; sowie im folgenden Kapitel.

<sup>241</sup> Dazu zählen etwa *nupt.*, *c. duas epp. Pel.*, *conf.*, *pecc. mer.*, *grat. lib. arb.*, *nat. grat.*, *c. Iul.*; vgl. (neben den häufigen Referenzen auf *nupt.*) *Iul. Turb.* 2,124 (CChr. SL 88, 367.163-165); ebd. 3,165 (ebd. 374.54-55); 3,213 (381.339-340); 4,306 (392.335-337); *Flor.* = *Aug. c. Iul. imp.* 1,44 (CSEL 85/1, 31f.); 1,68 (72f.); 1,94 (108); 2,178 (297f.); 3,118 (436); 4,112 (PL 45, 1405).

<sup>242</sup> Vgl. *Aug. duab. ann.* 14-15 (CSEL 25/1, 68-71); *Iul. Flor.* = *Aug. c. Iul. imp.* 1,44 (CSEL 85/1, 31-32.7-11); s. oben Anm. 188; ebd. 5,40 (PL 45, 1476); *uoluntas ... motus animi cogente nullo*; *Aug. duab. ann.* 12 (CSEL 25/1, 66): *nusquam scilicet nisi in uoluntate esse peccatum*; 17

Einflüsse von *de libero arbitrio* erkennen,<sup>243</sup> eines Werks, das in gewisser Weise an einem Scheidepunkt in der Entwicklung der Erkenntnis- und Handlungstheorie Augustins anzusiedeln ist<sup>244</sup> und sowohl Gemeinsamkeiten als auch Unterschiede mit Julians philosophischer Grundeinstellung aufweist.<sup>245</sup>

### Die Begriffe Schöpfung, Seele, Natur, Freiheit und Willen

Die zentralen Begriffe der Philosophie Julians, Seele, Natur, Freiheit und Willen, sind nur aus dem Kontext eines von Julian genau umrissenen Schöpfungsbegriffs, nämlich des Begriffs eines allzeit simultan aktiven, guten und gerechten Schöpfergottes und einer dementsprechend in sämtlichen ihrer individuellen Einzelheiten („Naturen“<sup>246</sup>) gut sowie nach einer eigenen Gesetzlichkeit, d. h. unter der Bedingung, daß sie geschaffen wurde, *notwendig* so – und nicht anders – geschaffenen Schöpfung heraus angemessen zu verstehen.

Dies wurde lange Zeit nicht genügend beachtet.<sup>247</sup> Bruckner etwa schreibt, daß für Julian „Gott in gleicher Weise Schöpfer jedes Menschen ist, wie er Schöpfer Adams war; das heißt, daß die Eltern im Akte der Zeugung nicht selbst den Körper schaffen, sondern Gott nur den Stoff darbieten, aus dem er sodann im Innern der Mutter den Körper bildet, und zu ihm die Seele schafft und in ihn bringt.“<sup>248</sup> Auf dem Hintergrund dieser Sichtweise deutet Bruckner Julians Verständnis der menschlichen Sexualität weitgehend materialistisch<sup>249</sup> und geht kaum auf Julians

(73-74): *dicere autem peccare sine uoluntate, magnum deliramentum est*; 18 (75): *si ita coguntur, ut resistendi potestas nulla sit, non peccant*; c. Fort. 20 (ebd. 97f.): *qui non uoluntate peccat, non peccat*; 21 (100): *ego dico peccatum non esse, si non propria uoluntate peccetur*.

<sup>243</sup> Vgl. Refoulé, Julian 73-82.243. Eine frühe Edition des Werkes stand unter all den anderen antimanichäischen Schriften, die Julian in Paulins Bibliothek in Nola konsultieren konnte (vgl. Aug. c. Sec. 11 [CSEL 25/2, 923]); zu Einleitungsfragen s. Lössl, Wege 321-329.

<sup>244</sup> Zur Stellung von *lib. arb.* in der Entwicklung Augustins vgl. Lössl, Wege 321-332.

<sup>245</sup> Vgl. etwa *lib. arb.* 1,1,1 (CChr. SL 29, 211): Gott sei Urheber des Guten und könne deshalb nicht Urheber des Bösen sein. Es gebe kein natürliches Übel. Alles Böse sei Resultat menschlicher Willensfreiheit. Ebd. 1,6,15; 1,15,32 (ebd. 222.233): Gott begründe das ewige Gesetz. Ihm sei in allem zu gehorchen. Ebd. 1,2,4f. (213): Der praktische Intellekt des Menschen erkenne und handle nach dem Gesetz (zu diesem „Intellektualismus“ Augustins vgl. jetzt auch Lössl, Augustine). Vgl. aber dagegen ebd. 3,2,4 (ebd. 276): Gott wisse im voraus, was der einzelne Intellekt erkenne und entscheide; und das treffe dann auch mit Notwendigkeit ein (*necesse erat id fieri quod futurum esse praesciebat deus*); vgl. dazu Lössl, Wege 333-334.345-346.

<sup>246</sup> Vgl. *Iul. dicta* (CChr. SL 88, 336.16f.): *nulla est enim natura, quam non condidit deus*.

<sup>247</sup> Wie Lamberigts (Julian 8) unter Verweis auf Bruckner (Julian 127) treffend bemerkt.

<sup>248</sup> Bruckner, Julian 127; vgl. *Iul. Turb.* 1,56 (CChr. SL 88, 354): *non concubitus, sed dei est opus qui nascitur*; ebd. 1,24a (ebd. 346); 1,53.55.56 (352-354); *Flor.* = Aug. c. *Iul. imp.* 5,11.14 (PL 45, 1440.1443f.); zum Kreatianismus s. Bruckner, Julian 127-128, Anm. 6; dazu unten Anm. 287. Rist (Augustine 317-320) geht nur auf Augustins Position ein und wird Julians Position nicht gerecht. Nach dieser ist Schöpfung ein auf sämtliche Einzelphänomene der Wirklichkeit bezogenes Grunddatum und betrifft damit etwa auch Erbkrankheiten usw. Deren Behandlung ist Sache der Medizin (s. dazu oben Anm. 21-22). Natürliche Vererbung als eine Art von Ursprung neben der Schöpfung anzunehmen, auf den die Schöpfung keinen Einfluß hätte, hält Julian für absurd.

<sup>249</sup> Julian 136-139: Sie ist allen Lebewesen aufgrund der Notwendigkeit der Virilität im natürlichen Fortpflanzungsprozeß aufgepfropft (*Flor.* = Aug. c. *Iul. imp.* 3,167 [CSEL 85/1, 470]). Sie gehört zu den mittelmäßigen Werkzeugen des Körpers (5,16 [PL 45, 1449]: *inter corporis instrumenta mediocria*); d. h. es gibt Höheres, etwa die Vernunft, für den Menschen. Sie ist unschuldig und natürlich (1,71 [CSEL 85/1, 81.16-17]), geschöpflich (*Turb.* 3,142 [447.22]), Menschen und

Betonung der Relevanz ihrer Geschöpflichkeit<sup>250</sup> und ihre Bedeutung in der Heilsgeschichte ein.<sup>251</sup> Julian sieht das Schöpferische von Gottes Schöpfungswirken jedoch gerade darin, daß es in den geschöpflichen Naturen und aus ihnen heraus gemäß ihrer materiellen Eigengesetzlichkeit wirkt.<sup>252</sup> Doch noch Brown ignoriert,<sup>253</sup> daß bei Julian demnach die Konkupiszenz *gerade* als geschöpfliche Kraft<sup>254</sup> eine

Tieren gemeinsam (*Flor.* = *Aug. c. Iul. imp.* 4,67 [PL 45, 1377]), zur Fortpflanzung notwendig (5,5 [1435]), im Lauf der Geschichte unverändert (5,8 [1438]). Sie entsteht aus der Lebenswärme (*Turb.* 1,44 [CChr. SL 88, 351.415]: *ignis uitalis*) und wird in der Ehe in guter und gerechter, in der Ausschweifung in schlechter Weise angewandt (ebd.). Im Unterschied zu Augustinus meint Julian, sie könne nicht nur unter Zustimmung, sondern auch auf die Anordnung des Willens hin, d. h. aus Pflichtbewußtsein ausgeübt werden (*Turb.* 1,37 [350]). Ihr Zweck liegt in der natürlichen Fortpflanzung. Eine Ehe, die diesen Zweck nicht erfüllt, ist keine Ehe (3,205-208.226 [380; 382]; *Flor.* = *Aug. c. Iul. imp.* 1,65 [CSEL 85/1, 63]; ebd. *quantum ad conflictum nostrum respicit* legt jedoch nahe, daß sich Julians Position hierin nicht erschöpft!). Im Hinblick auf die Hoffnung der Christen ist das gottgeweihte Leben in Ehelosigkeit der Ehe überlegen (*Turb.* 1,49.63 [CChr. SL 88, 352; 356]). Insofern ist die Ehe nur ein Zugeständnis (*Flor.* = *Aug. c. Iul. imp.* 3,142 [CSEL 85/1, 447f.]) für das irdische Leben (4,58.59.67 [PL 45, 1373f.1377]). Die Konkupiszenz hat keinen moralischen Eigenwert. Sie ist indifferent (3,142 [CSEL 85/1, 447]). Vgl. dagegen jedoch Julians Lob der Ehe (*Turb.* 3,230f. [CChr. SL 88, 383]); Zu dieser ambivalenten Einstellung Julians zur Ehe s. auch oben zu seiner Hochzeit. Sie erklärt sich aus Julians Unterscheidung von natürlicher und moralischer Dimension im Kontext der Beziehung zwischen Gott als Schöpfer aller guten Naturen und der unter dieser Bedingung notwendig guten Schöpfung (vgl. dazu auch unten S. 139f.), die Bruckner in seiner Analyse von Julians Konkupiszenzbegriff nicht mit berücksichtigt. Konkupiszenz, im Sinne von Gottes Schöpfungswerk angewandt, impliziert Mitschöpfung auf geschöpflicher Seite.

<sup>250</sup> Vgl. unten Anm. 254, sowie in den in Anm. 249 angegebenen Stellen: Die Konkupiszenz ist von Gott als notwendig und gut eingesetzt (*Flor.* = *Aug. c. Iul. imp.* 5,5 [1435]). Ihr Wirken ist eine Form von Lob Gottes (5,8 [1438]); s. dazu auch *Turb.* 1,41 (CChr. SL 88, 350f.); 45 (351.424-425); 81 (361.780-788); 2,142f. (370); sowie unten S. 139-140.

<sup>251</sup> S. dazu etwa unten Anm. 257.

<sup>252</sup> *Iul. Flor.* = *Aug. c. Iul. imp.* 5,11 (PL 45, 1440): *...instituit deus, ut esset uis in corpore; n. b. in diesem Zusammenhang die etymologische Deutung des Ausdrucks uirilitas: in genitalium et uiscerum compage ac sanitate consistens, quae et appetentiae et efficientiae uires ministrat, uis a me uoluptatis et concupiscentiae nominata est.* Auf der Grundlage des Begriffs einer bedingt notwendig gut geschaffenen Schöpfung ist der Zusammenhang von *instituta a deo* und *in corpore* ein innerer. Gott schafft, indem die Schöpfung sich aus sich heraus entwickelt; vgl. auch 5,8 (1438).

<sup>253</sup> Vgl. Augustinus 342-344 (in Auseinandersetzung mit Meslin, Sainteté). Interessanterweise konvergiert hier die moderne, geschichtswissenschaftliche mit der traditionell augustinisches Betrachtungsweise. Was Meslin (Sainteté 301) als mangelnden Ernst Julians in sexuellen Dingen betrachtete, sieht Brown (Sexuality 55.59-60) als Julians Einstellung zur Sexualität als 'a detachable component of human nature'. Meslin und Brown nehmen Augustins Position zum Maßstab, Meslin normativ („Augustinus hatte Recht“), Brown deskriptiv (nach dem Motto: „So wie Augustinus denkt die ganze abendländische Tradition“); vgl. etwa Brown, Sexuality 60 (zu Meslin, Sainteté 293: «[Julien] ne parviendra pourtant jamais à s'élever au dessus d'une monotone apologie de la volupté sexuelle»); 'This ... judgement ... makes us realize the extent to which Augustine's ... presentation of the nature of sexuality has entered the bloodstream of Western thought.' Um den vermeintlich anachronistischen Charakter der Position Julians noch stärker zu akzentuieren, verweist Brown zusätzlich auf den Julian gewärtigen medizinischgeschichtlichen Hintergrund: *Voluptas et libido* galten als wesentliche Elemente der Empfängnis; *Iul. Flor.* = *Aug. c. Iul. imp.* 3,142 (CSEL 85/1, 447.20-22): *item deorsum de libidine loquens, sine qua coniugum non potest esse commixtio.* Refoulés (Julien) Gedanken, daß auch die Tradition, in der Julian dachte, in einer Kontinuität mit der abendländischen Geistesgeschichte steht, kann er nicht folgen (vgl. dagegen nun Lamberigts, Julian 16-23; sowie im folgenden).

<sup>254</sup> Vgl. *Iul. Flor.* = *Aug. c. Iul. imp.* 3,167 (CSEL 85/1, 470): zur Terminologie: *concupiscentia uel uolupta[s] carnis, quae etiam libido dicitur*; zum Wesen des Begriffs: *nihil aliud esse quam unam de instrumentis corporis ... ad dei operam pertinentem*; vgl. auch unten Anm. 318.

der grundlegendsten Manifestationen der von Gott auf geschöpflicher Ebene, und insofern *gerade* im Menschen<sup>255</sup> als vernunftbegabtem Lebewesen grundgelegten Schöpferkraft Gottes darstellt. Hier ist erneut der polemische Kontext der von Julian erhaltenen theologischen Stellungnahmen zu berücksichtigen. Julian betonte die Rolle Gottes als des Schöpfers einer insgesamt wie auch in all ihren individuellen Ausprägungen guten Schöpfung<sup>256</sup> und die Bedeutung der Konkupiszenz für die geschöpflich und damit schöpferisch eigenständige Rolle des Menschen nicht deshalb so stark, weil er die Rolle des Menschen als Mitschöpfer Gottes oder die Rolle der menschlichen Geistigkeit (im Gegensatz zu seiner leiblichen Vitalität) durch seine scharfe Unterscheidung von Gott und Schöpfung (als *emancipatus a deo*) relativieren wollte, sondern um offenzulegen, was er als Augustins Tendenz sah, nämlich, wesentliche Dimensionen geschöpflichen Daseins, darunter vor allem auch die Sexualität, quasi als von Natur aus böse zu präsentieren und von daher Gott als guten Schöpfer einer insgesamt und in all ihren individuellen Ausprägungen durchgängig guten Schöpfung infragezustellen.<sup>257</sup> Gerade wie wichtig der polemische Kontext hier ist, betont Lamberigts, wenn er darauf verweist, daß Julian bereits zu Beginn von *ad Turbantium* davon spricht, daß nunmehr – nach der Verurteilung von 418 – alle, die Gott statt den Teufel als Schöpfer bekennen, von Augustinus Caelestinianer und Pelagianer genannt werden; d. h. diejenigen, so Julian, die sich an das halten, was bisher als orthodox galt, werden nun von Augustinus und seinen Parteigängern der Häresie bezichtigt.<sup>258</sup>

<sup>255</sup> Mann und Frau (vgl. oben Anm. 139); gegen Fredriksen, Dichotomy 112; Rist, Augustine 322. Nach Iul. Flor. = Aug. c. Iul. imp. 5,5. 23 (PL 45, 1435f. 1457f.) existiert *libido* als *appetitus naturalis* nicht 'apparently only in men' (ebd.), sondern es tritt wegen der Eigenart der männlichen Sexualorgane nur bei Männern in Erscheinung (d. h.: It is apparent only in men); vgl. Turb. 2,139 (CChr. SL 88, 370.265f.). Wie Brown (Sexuality 60) bestätigt, teilte Julian die medizinische Lehrmeinung seiner Zeit, daß eine Befruchtung nur dann stattfinde, wenn beide Geschlechtspartner zu einem Orgasmus kämen, also auch die Frau einen Erguß habe. Damit liegen Fredriksen und Rist falsch. Julians Verständnis der menschlichen Sexualität ist trotz seiner aus heutiger Sicht wissenschaftlichen Unzulänglichkeit ganzheitlicher, als es ihre Darstellung nahelegt (s. oben Anm. 253).

<sup>256</sup> Vgl. dazu etwa Turb. 1,30 (CChr. SL 88, 348.302-313): „Wie ist es möglich, daß die Neugeborenen unter der Herrschaft des Teufels geboren werden, wenn sie aus Körpern geboren werden, die von Gott geschaffen sind, aus einem Geschlechtsakt, der von Gott durch die Schaffung der Geschlechter, die Segnung der Verbindung und die Einsetzung der Fortpflanzungskraft instituiert wurde, aus Samenmaterial, das von Gott geschaffen ist? Wenn Gott die Materie der Körper, die Genitalien, den Geschlechtsakt, die Fähigkeit zur Fortpflanzung, die Form derer, die neu geboren werden und das Leben, das ihnen innewohnt, schafft, was bleibt dann, glaubst du, übrig, was dir als Rechtfertigung dafür dienen könnte, so viele Werke Gottes dem Teufel zuzuschreiben?“ – *per quid igitur sunt sub diabolo paruuli, qui de corporibus nascuntur quae fecit deus, de commixtione sexus quem distinxit formando sed benedicendo coniunxit et fecunditatem inserendo multiplicauit deus, et ipsos paruulos de materia seminis fecit deus? si per deum materiam corporum, per deum genitalia corporum, per deum commixtionem genitalium, per deum etiam uim seminum, per deum quoque omnium nascentium formam atque uitam exsistere confiteris: quid putas remansisse, propter quod diabolo tot dei opera transcribas?*

<sup>257</sup> Vgl. dazu Turb. 1,38 (CChr. SL 88, 350.371-374): „Aber sicher hast du [Augustinus] die Konkupiszenz, ohne die Fortpflanzung nicht möglich ist [s. dazu oben Anm. 249], als natürlicherweise böse bezeichnet. Wie kommt es dann aber, daß sie als göttliche Gabe in Greisen erweckt wird [Anspielung auf Gen 17,15-19; 18,9-15: Abrahams und Saras späte Elternschaft]?“ – *certe hanc concupiscentiam, sine qua nulla fecunditas est, malam naturaliter definisti. unde ergo per donum caeleste in senibus excitatur?*

<sup>258</sup> Iul. Turb. 1,1 (CChr. SL 88, 341.10-11); Lamberigts, Julian 9, Anm. 30; s. ebd. auch zu den im folgenden zitierten Stellen.

Dabei ist der Glaube an Gott den Schöpfer grundlegend für das christliche Bekenntnis. Für diejenigen die keine Zeit haben, um sich mit allen Aspekten christlicher Lehre vertraut zu machen, ist er ein erster, grundlegender Anhaltspunkt, ein *sine qua non* der Glaubensbildung.<sup>259</sup> Die Tradition bekennt den Glauben an Gott, den *guten* Schöpfer *aller* Dinge, als den grundlegendsten Aspekt der spezifischen Differenz christlichen Glaubens.<sup>260</sup> Schöpfung ist zu verstehen als Schöpfung aus nichts, *creatio* resp. *conditio ex nihilo*.<sup>261</sup> Von daher ist der Schöpfungsakt seitens Gottes auch als ein grundlegender Akt der Gnade Christi zu verstehen.<sup>262</sup> Dies ist erneut im Kontext der Kontroverse mit Augustinus zu sehen. Mit seiner Polemik gegen seine, Julians, Position, so Julian, ignoriere Augustinus, daß er, Julian, seinen Freiheitsbegriff aus Überlegungen bezüglich der gnadentheologisch-soteriologischen Dimension des christlichen Schöpfungsbegriffs heraus entwickle; ja faktisch leugne Augustinus diesen Zusammenhang sogar,<sup>263</sup> indem er widersprüchlicherweise von der durch die Erbsünde verursachten Unfreiheit der Willensfreiheit rede.<sup>264</sup> Die Erbsündenlehre verkürze Augustins Schöpfungsbegriff um eine wichtige Dimension.<sup>265</sup> Damit verliere aber auch Augustins Gnadenbegriff an Rückhalt im Schöpfungsbegriff,<sup>266</sup> denn auf der Grundlage der Auffassung Augustins von Gnade als einer Art zweiter Schöpfung aus dem Nichts erscheint die erste Schöpfung *als* dieses Nichts, eine durch die Erbsünde verdunkelte Realität mit dem Teufel als Schöpfer bzw. einem Gott, der Schöpfer des Bösen ist.<sup>267</sup> Dieser „quasi-“

<sup>259</sup> Vgl. *Turb.* 3,158 (CChr. SL 88, 373.17-20).

<sup>260</sup> *Iul. ep. Ruf.* 12 (CChr. SL 88, 338.63-64): *deum bonum nascentium conditorem, per quem facta sunt omnia*; vgl. *Turb.* 1,16 (ebd. 344.138-139); Hamman, Enseignement.

<sup>261</sup> *Iul. Flor.* = *Aug. c. Iul. imp.* 1,37 (CSEL 85/1, 27.4): Gott ist *omnium quae sunt ex nihilo conditor*; zum Hintergrund des Begriffs *ex nihilo* vgl. May, Schöpfung.

<sup>262</sup> *Iul. Flor.* = *Aug. c. Iul. imp.* 1,94 (CSEL 85/1, 109.56-58): *gratiam ergo Christi multiplicem confitemur: primum munus eius est, quod facti ex nihilo sumus*; zu diesem Aspekt als Charakterzug der Theologie des Pelagius vgl. Greshake, Gnade 54-81.

<sup>263</sup> Vgl. *Iul. Flor.* = *Aug. c. Iul. imp.* 1,76 (CSEL 85/1, 92.8-9): Die Zustimmung zu Augustins Lehre erfolge unter Leugnung von Geschöpflichkeit und Willensfreiheit (*ut ... et liberum arbitrium negent et deum hominum conditorem*).

<sup>264</sup> Vgl. *Iul. Flor.* = *Aug. c. Iul. imp.* 1,86 (CSEL 85/1, 98.1-4).

<sup>265</sup> Vgl. *Turb.* 1,17b (CChr. SL 88, 345.182-183): „Der Mensch,“ so Julian, „wird im vollen Gebrauch seiner moralischen Kräfte geboren (*homo ... uirtutis capax nascitur*).“ Augustinus leugne dies. Wie aber verliere der neugeborene Mensch nach Augustinus seine Fähigkeit zum moralischen Handeln? Etwa durch eigene Schuld? – Nein. Sie war ihm von Anfang an nicht gegeben. – Also, so Julian, wurde der betreffende Mensch nach Augustinus von Gott ohne Fähigkeit zum moralischen Handeln geschaffen. Augustins Gottes- wie auch sein Schöpfungsbegriff sind defizient; vgl. dazu auch Lössl, *Intellectus* 348-351.

<sup>266</sup> Vgl. *Iul. Turb.* 1,16 (CChr. SL 88, 344-345); *Flor.* = *Aug. c. Iul. imp.* 1,53 (CSEL 85/1, 48-49): Die Gnade baut auf den geschöpflichen Grundlagen auf. Sie bessert sie (*facit ... meliores*; vgl. ebd. 5,9 [PL 45, 1438.10f.]) und vollendet sie zur Herrlichkeit in Christus (*sanctificatio ... translatio ... possessio regni caelorum*). Bei Augustinus hingegen schafft sie Bedingungen für eine neue Art von Sünden (*facit peccata*).

<sup>267</sup> Vgl. *Turb.* 1,20 (CChr. SL 88, 345.194-199): „Wen also bekennst Du als Schöpfer der Neugeborenen? Den wahren Gott? Aber der schafft doch nicht das Böse; und der Teufel schafft nicht die Natur des Menschen.“ – *quem igitur paruulorum confiteris auctorem? deum uerum? ... [utrum diabolum] ... sed naturam hominis ipse non condidit*. *Flor.* = *Aug. c. Iul. imp.* 5,12 (PL 45, 1442): *semina ... a deo fieri confitetur, in quibus esse dicit diabolicum malum*; 5,26 (1464f.); 5,31f. (1470.1471) zu Augustins Lehre, das Böse entstehe im geschöpflichen Willen aus dem Nichts, aus dem Gott schafft; Julian: „Die Wirkmacht dieses Nichts bewirkt bei dir, Augustinus, was bei Mani das Prinzip der Finsternis bewirkt (*tantum igitur facit apud te nihil huius potentia, quantum apud Ma-*

oder „neo-manichäischen“<sup>268</sup> Konzeption<sup>269</sup> setzt Julian seinen, den Gnaden- und Freiheitsbegriff integrierenden Schöpfungsbegriff entgegen.

Eine zentrale Rolle in Julians Gottes- und Schöpfungslehre spielt der Begriff der Gerechtigkeit (*iustitia*). Er ist in gewisser Hinsicht mit dem Gottesbegriff identisch. Ein Gott, der nicht gerecht wäre, so Julian, ist unvorstellbar. Er wäre kein Gott, sondern ein Ungeheuer. „So sehr nämlich hat die gründlich lehrende Natur allen Menschen die Idee eingeprägt, daß Gott gerecht sei, daß niemand fähig ist, einen Gott als existent anzunehmen, der nicht gerecht wäre.“<sup>270</sup> Gerechtigkeit und Gutheit Gottes sind in solch hohem Maße identisch, daß das Böse im Bereich des Geschöpflichen nur als Resultat einzelner Willensentscheidungen denkbar ist, d. h. als böse Handlungen bzw. deren Bestrafung, auf keinen Fall aber als Natur oder quasi-Natur. Die Schöpfung insgesamt wie auch jedes einzelne Individuum sind so geschaffen, daß ein Herausfallen aus diesem von Gott konstituierten Rahmen der Gutheit, Gerechtigkeit und Billigkeit unmöglich ist.<sup>271</sup> Die von Augustinus propagierte Vorstellung, Gott bestimme einen Teil der Menschheit dazu, unter Anwendung der Willensfreiheit Gutes zu tun, um dafür belohnt zu werden, und

---

*nichaeum principis tenebrarum*);“ ebd. 3,128 (CSEL 85/1, 442): *creat igitur malum deus*; Lössl, *Intellectus* 381.392-394.404; s. oben Anm. 120 (2).

<sup>268</sup> Julian ist sich des Unterschieds zwischen dem augustinischen und dem manichäischen Modell wohl bewußt; vgl. *Iul. Flor.* = *Aug. c. Iul. imp.* 5,31ff. (PL 45, 1469ff.) die Gegenüberstellung von manichäischer und augustinischer Schöpfungslehre bzw. Lehre vom Ursprung des Bösen (vgl. Anm. 263). Ebd. 5,25 (ebd. 1462) rechtfertigt Julian eigens seine Praxis, die Anhänger der augustinischen Lehre als Manichäer zu bezeichnen: „Wie die Arianer die Katholiken als Sabellianer bezeichnen, obwohl sie eine gewisse Unterscheidung der Personen annehmen, die Einheit der Natur aber dennoch bewahren, so belegen auch wir euch mit der Bezeichnung ‚Manichäer‘, obwohl ihr nicht wie die Manichäer die Ehe rundheraus als Übel bezeichnet, aber doch behauptet, das Übel werde durch die Ehe auf natürliche Weise auf alle Menschen übertragen.“ – *sicut Ariani Catholicos Sabellianos uocant, quamvis certam personarum distinctionem faciant, naturae tamen communione seruata; ita et a nobis Manichaeorum uobis nomen imponi; cum uos non dicatis malum esse nuptias, quod dicunt Manichaei, sed dicatis malum in omnes homines naturae conditione transire*; vgl. auch ebd. 1,19 (ebd. 15,2) den Ausdruck *noui Manichaei* als Antwort auf Augustins Bezeichnung *noui haeretici* für die Pelagianer; s. ebd. 1,9,22 (CSEL 85/1, 10,2; 18,20) zu *Aug. nupt.* 2,2,3 (CSEL 42, 255,17); *Aug. c. Iul. imp.* 3,104 (ebd. 424,3): *o stulti haeretici noui*.

<sup>269</sup> Julian gesteht Augustins Lehre also gewisse formale Unterschiede zum Manichäismus zu, meint aber, daß diese Augustinus nur dazu dienen, den Schein der Katholizität zu wahren. Inhaltlich entspreche Augustins Lehre der Manis; vgl. etwa *Iul. Flor.* = *Aug. c. Iul. imp.* 1,1 (CSEL 85/1, 5,11-12): Die *tradux peccati* entspreche dem *malum naturale*; 1,9 (10,6); 1,24 (21,11-16); 3,101-206 (422-501): Augustinus leugne die geschöpfliche Willensfreiheit, glaube an einen Gott, der Böses schaffe, an die Verdammung unschuldiger Kinder und vertrete die manichäische Lehre einer unerlösbaren Natur; 5,25 (PL 45, 1462): Augustinus und die Manichäer redeten von „natürlicher Sünde“ (*naturale peccatum*), behaupteten, die Konkupiszenz sei vom Teufel, die Willensfreiheit habe keinen Einfluß auf die Erlösung des Menschen, alles was sei, sei von Natur aus entweder gut oder böse, der Same verdammt und das Böse unbekehrbar; 5,26 (1464f.); 5,32 (1471): Augustins Nichts entspreche Manis Prinzip der Finsternis; 5,42 (1478): Der böse Wille sei bei Augustinus vom Zwang der Urstünde motiviert, bei Mani aus dem Prinzip des Bösen. Beide leugneten die Willensfreiheit; 5,63 (1500): Augustins Bild eines von Anfang an mit einer Vielzahl von Verbrechen assoziierten Gottes sei in gewisser Hinsicht sogar noch schlimmer als das Manis.

<sup>270</sup> *Iul. Flor.* = *Aug. c. Iul. imp.* 1,28 (CSEL 85/1, 23,1-4): *...inculcatum est deum iustum esse, ut manifestum sit deum non esse, quem constiterit iustum non esse*; vgl. hierzu und zum folgenden McGrath, *Divine Justice*; Lamberigts, *Julian* 9, Anm. 29.

<sup>271</sup> *Iul. Flor.* = *Aug. c. Iul. imp.* 1,122 (CSEL 85/1, 136,4-137,8): *deus, qui hoc appellari nomine uoluit, ut omnipotentissimus, ita etiam iustissimus creditur; quorum si unum defuerit, neutrum aderit; ut conditor benignissimus hominum, ita meritorum expunctor aequissimus; omne quod facit bonum ualde est*.



einen anderen Teil, unter dem Joch der Notwendigkeit, d. h. aufgrund ihrer quasi-natürlichen Verfaßtheit Böses zu tun, um dafür bestraft zu werden, ist, so Julian, mit dem Konzept der Gerechtigkeit Gottes unvereinbar.<sup>272</sup> Dasselbe gelte von der damit einhergehenden Vorstellung, daß sich die Sünde Adams (Röm 5,12) durch Vererbung statt durch Nachahmung auf die jeweils nachfolgenden Generationen übertrage, da deren Schöpfer ja erneut Gott sei, der damit als Urheber von Bösem propagiert werde.<sup>273</sup> Die Schöpfung, so Julian, bietet keinerlei Anhaltspunkte für solche Lehren. „Gott ist als Schöpfer von Menschen anzunehmen, die *seiner* Weise zu schaffen und *seinem* Sinn für Gerechtigkeit entsprechen,“<sup>274</sup> d. h. es ist vernünftig anzunehmen, daß Menschen grundsätzlich gut geschaffen sind und ihrer Natur gemäß das Gute intendieren, daß diese Gutheit und Gerechtigkeit zugleich aber auch darin besteht, daß sie mit der Fähigkeit ausgestattet sind, auch anders handeln, d. h. zwischen gut und böse wählen zu können.<sup>275</sup>

<sup>272</sup> Vgl. Iul. Flor. = Aug. c. Iul. imp. 2,7 (CSEL 85/1, 167).

<sup>273</sup> Iul. Flor. = Aug. c. Iul. imp. 2,144 (CSEL 85/1, 266.14-267.18): *sanctas quidem apostoli esse paginas confitemur non ob aliud, nisi quia rationi pietati fidei congruentes erudiunt nos et deum credere inuiolabilis aequitatis et opera eius bona honestaque defendere et praeceptis eius moderationem prudentiam iustitiam uindicare*; vgl. Clark, Vitiating Seeds, 311.

<sup>274</sup> Iul. Flor. = Aug. c. Iul. imp. 3,104 (CSEL 85/1, 424): *deum quoque talium hominum asserere conditorem, quales manibus eius iustitiaque conueniunt*.

<sup>275</sup> Iul. Flor. = Aug. c. Iul. imp. 5,15 (PL 45, 1447): *sed et hoc ipsum optime institutum est a deo iustissimo ac sapientissimo, ut statum praemii neutiquam natura peruerteret; sed esset primus gradus, in quo consisteret ingenuitas naturalis, et de quo, pro iure arbitrii liberi, uel ad poenarum ima descenderet, uel ad gloriarum cacumen per eas uias, quas deus instituit, niteretur*; vgl. ebd. 6,11 (ebd. 1519): *libertas autem nihil est aliud quam possibilitas boni malique, sed uoluntarii*.

In c. Iul. imp. 5,38 (PL 45, 1474) argumentiert Augustinus, daß Julian damit Gott die Willensfreiheit abspreche, da Gott ja nichts Böses tun, d. h. nicht sündigen könne (*non posse peccare*). Iul. Flor. = Aug. c. Iul. imp. 5,45f. (PL 45, 1481f.) argumentiert jedoch, daß es Gott, insofern er Gott sei, zwar im Prinzip freistehe, die Welt nicht zu schaffen (*ut deus faceret mundum, a possibili uenit ei, non a necessario*), daß aber die Schöpfung, insofern sie geschaffen sei, nicht einfach nicht existieren könne (*quod auctori adfuit a possibili, in opere a necessario factum est, id est non fuit mundo possibile esse et non esse*). Julian nimmt hier Boethius' aus Aristoteles gezogene Einsicht vorweg, daß alles, was erkannt wird, nach der Natur des Erkennenden erkannt wird, so daß die Schöpfung, obwohl kontingent, da sie nicht existierte, wenn Gott sie nicht erschaffe, dennoch notwendig und von Gott unabhängig (emanzipiert) ist, insofern sie existiert (*cons. phil.* 5,6; vgl. auch Thomas v. Aquin, s. th. 1a,14,13). M. a. W. Gottes Existenz (und Freiheit) ist absolut notwendig, die der Schöpfung ist bedingt notwendig, d. h. unter der Bedingung, daß sie existiert, d. h. von Gott geschaffen ist. Umgekehrt ist dadurch die Freiheit Gottes nach Julian tatsächlich eingeschränkt, aber nicht, weil Gott von einer externen Macht (der Schöpfung) determiniert wäre, sondern aus Gottes eigenem Willen, seiner Verantwortung für seine Schöpfung auf der Grundlage seiner im Schöpfungswerk manifestierten Gutheit, Gerechtigkeit und Billigkeit. Auf eben derselben Grundlage aber ist dem Menschen die Fähigkeit verliehen zu sündigen oder nicht zu sündigen. Ein Zustand, wie Augustinus ihn in seiner Erbsündenlehre propagiert, in dem der Mensch unfähig wäre, nicht zu sündigen (*non posse non peccare*), d. h. daß er von Natur aus zum Sündigen gezwungen wäre, hieße nach Julian, zu behaupten, daß Gott Böses schaffe, d. h. daß er Gutes schaffe, was notwendigerweise böse wäre, was in sich widersprüchlich wäre. Gottes Schöpfungswerk, so Julian, besteht gerade darin, daß Gott freiwillig (*a possibile*) ein Ordnungsgefüge schafft, das insgesamt gut ist und in dem jedes einzelne Gute natürlich ist bzw. in der die geschaffenen Naturen gut sind; d. h. der Mensch ist notwendigerweise (*a necessario*), d. i. von Natur aus gut (geschaffen). Die Freiheit, gut oder böse zu sein, erstreckt sich nicht auf das Wesen des Menschen.

Julian und Augustinus gebrauchen die Modalitäten also auf verschiedene Weise. Für Julian ist Gott frei, die Welt zu schaffen oder nicht zu schaffen, insofern sie nicht geschaffen wäre, wenn er sie nicht erschaffe. Insofern sie geschaffen ist und daher existiert, unterliegt Gott der Notwendigkeit der von ihm begründeten und garantierten Gesetzmäßigkeit (vgl. Flor. = Aug. c. Iul. imp. 6,16

Gesetz und Gerechtigkeit, letztere verstanden als Billigkeit (*aequitas*), kirchliche Autorität und Vernunft dürfen in keinem Aspekt im Widerspruch zueinander gedacht werden.

„Weder liegt die katholische Lehre mit dem Gesetz Gottes im Widerstreit, noch legitimiert sie irgendeine Vollmacht, die die Vernunft außer Kraft setzt, noch auch schenkt sie einer speichelleckerischen Meinung Gehör, die die Reinheit der Intention göttlicher Billigkeit in Zweifel zieht; sondern sie glaubt nicht nur, sie weiß Gott als Schöpfer aller Einzeldinge.“<sup>276</sup>

Diese Aussage richtet sich nicht nur gegen Augustins Begriff eines menschlichen Vernunftbegriffen entzogenen Begriffs der Gerechtigkeit Gottes, sie impliziert erneut die aristotelisch-metaphysischen Grundlagen des Gottes- und Gerechtigkeitsbegriffs Julians: Denken und Sein Gottes und der Menschen entsprechen sich. Ein menschlichen Begriffen und menschlicher Vernunft völlig entzogener göttlicher Gerechtigkeitsbegriff, wie er von Augustinus vertreten wird, ist in sich widersprüchlich. Vielmehr ist Gott und das Prinzip seines Handelns der menschlichen Vernunft zugänglich. Dabei impliziert Julians Begriff der Gerechtigkeit Gottes nicht, wie Augustinus meint, daß Gott den Menschen Rechenschaft schuldig wäre, wie wenn der Richter selbst zum Angeklagten würde. Vielmehr ist Julians Gott den Menschen als Schöpfer bzw. Gründer (*conditor*) und Garant seines eigenen Handlungsprinzips, nämlich der Gerechtigkeit, oberstes Vorbild in *ihrem* eigenen (freien, emanzipierten) Handeln.<sup>277</sup> Ein solches Konzept einer Beziehung Gottes zur Schöpfung und speziell zum Menschen fordert geradezu nach einer Entsprechung von der Art, wie sie Julians Konzept einer emanzipierten menschlichen Freiheit bietet.<sup>278</sup> Julian versteht diese Emanzipation als gottgewollt und in

---

unten Anm. 276). Für Augustinus ist Gott nur dann als frei gedacht, wenn ihm die Fähigkeit zugeschrieben wird, sein Ja zur Schöpfung jederzeit zu widerrufen. Nach Julian stellt dies die Vernünftigkeit des Schöpfungswerts in Frage. Augustinus dagegen wirft Julian vor, er denke die Schöpfung als aus Gott statt aus dem Nichts geschaffen (*c. Iul. imp. 5,38 [PL 45, 1474]: liberum arbitrium ... de nihilo factus est a deo, non de ipso deo*). Für Julian begeht Augustinus einen Kategorienfehler, wenn er das ontologische Nichts, aus dem Gott die Welt schafft, und das moralische Nichts der aus der Ursünde erwachsenden Notwendigkeit zu sündigen (*non posse non peccare*) parallelisiert; und auch Augustins Konzept der Freiheit Gottes steht in Frage; denn das Konzept der Unfähigkeit Gottes zu sündigen (*non posse peccare*), so wie Augustinus es einführt, entspricht nach Julian einer Notwendigkeit Gottes, die Welt (das Gute) zu schaffen, da Gott nur so seine wesenhafte Gutheit gegen ein Nichts manifestieren könnte, das der Unmöglichkeit der Welt entspräche, in sich selbst zu existieren. Diese vom Manichäismus beeinflusste Auffassung Augustins, so Julian, läßt sich von den Grundlagen christlichen Glaubens und menschlicher Erfahrung her nicht rechtfertigen; denn es ist eine einzige Wirklichkeit, die als existierend erfahren und als Werk eines guten Schöpfergottes geglaubt wird; vgl. Solignac, Condition 359-368; Refoulé, Julien 67-69; Lössl, Intellectus 387-388.400-401.

<sup>276</sup> Iul. Flor. = Aug. c. Iul. imp. 4,136 (PL 45, 1430): *catholica uero fides neque iurgare aduersum se legem dei credit, neque ullam auctoritatem in exitium rationis admittit, nec cuiquam opinioni atque adulationi in maculam diuinæ aequitatis auscultet; sed ut deum non solum credit, uerum etiam nouit omnium naturarum creatorem*.

<sup>277</sup> Vgl. dazu Iul. Flor. = Aug. c. Iul. imp. 1,40 (CSEL 85/1, 30.1-2): „Die er aber geschaffen hat, hat er geschaffen, weil er wollte, und er verdammt nicht, außer wenn er verschmäht wird.“ – *quos enim fecit, quia uoluit, nec condemnat nisi spretus*.

<sup>278</sup> Iul. Flor. = Aug. c. Iul. imp. 1,78 (CSEL 85/1, 93.7-9): *libertas arbitrii, qua a deo emancipatus homo est, in ammittendi peccati et abstinendi a peccato possibilitate consistit*; ebd. 5,47 (PL

Gott gegründet. Sie hat ihren Grund in der Eigenart des am Gerechtigkeits- und Billigkeitsbegriff orientierten Schöpferwillens und -wirkens Gottes.<sup>279</sup>

Auch die Begriffe der Liebe, des allgemeinen Heilswillens und der Güte Gottes sind somit bei Julian in ihrer Bedeutung relativ verschieden von den gleichlautenden Begriffen bei Augustinus. Oben war von der logischen Stringenz von Julians Argumentation die Rede. Bei der Untersuchung jener Grundbegriffe jedoch geht es Julian vor allem um die inhaltliche, ethische Bedeutung dieser Begriffe. Es ist Augustinus, der durch ihren formalistischen Gebrauch die Glaubwürdigkeit seiner Position aufs Spiel setzt, etwa wenn er den allgemeinen Heilswillen Gottes als auf die zum Heil Prädestinierten bezogen definiert<sup>280</sup> und meint, mit der Liebe Gottes die Verwerfung der ungetauft verstorbenen Säuglinge vereinbaren zu können.<sup>281</sup> Für Julian hingegen gilt: Wo von der Gerechtigkeit, Billigkeit und Güte Gottes *al-**len* seinen Geschöpfen gegenüber die Rede ist, ist auch davon auszugehen, daß im normalsprachlichen Sinne gemeint ist, daß allen Geschöpfen und insbesondere allen Menschen eine wohlfeile („faire“) und gute Behandlung seitens Gottes zuteil wird und daß es allen dementsprechend „gut geht“. Gott, so Julian, schafft eine in ihrer Gesamtheit wie auch in all ihren Einzelheiten gute Wirklichkeit und erhält sie. Bei Augustinus schafft Gott die Wirklichkeit, läßt sie als ganze durch die Ursünde Adams in ein dem Nichts ähnliches Verderben zurücksinken und schöpft dann eine kleine Gruppe von Geschöpfen wieder daraus hervor. Julian hält dies nicht nur für philosophisch unhaltbar, sondern auch theologisch für unbiblisch.<sup>282</sup> Mit Gott als ihrem Schöpfer bzw. Begründer,<sup>283</sup> so Julian, kann keine Natur völliger Korruptheit verfallen. Andernfalls wäre Gott selbst korrupt und dies wäre in sich widersprüchlich.<sup>284</sup> Das Übel erwächst auch nicht aus irgendeinem geschöpf-

45, 1483): „Gott schafft den Menschen mit einem freien Willen und einer guten Natur. Diese aber ist allein jener Tugenden fähig, in bezug auf die sie sich mit der Seele vergleicht, von der sie sich selbst überlassen wurde.“ – *fecit deus hominem liberi arbitrii, naturae bonae; sed quae capax esset uirtutum, quas sibi ex se mancipato animo comparasset.*

<sup>279</sup> Obwohl auf dieser Grundlage also ein genuin (schöpfungs-) theologisches Konzept, wurde sie jedoch kaum je als ein solches akzeptiert (vgl. Bruckner, Julian 131; Markus, End 33; Rist, Augustinus 131, Anm. 106; positiver Lamberigts, Polemieck 105).

<sup>280</sup> Vgl. Aug. c. *Iul.* 3,8 (PL 44, 705-706); 4,42 (759); c. *Iul. imp.* 1,53 (CSEL 85/1, 48-49); *Iul. Turb.* 1,16 (CChr. SL 88, 344-345); 2,123 (367); Lössl, *Intellectus* 348.352.361-362.370.376.407.

<sup>281</sup> Vgl. zu *Iul. Flor.* = Aug. c. *Iul. imp.* 1,119.124.125.129.131-138.140 (CSEL 85/1, 135.138.139.141-157); 2,4-6.30-32.36-40.45.49-57.84.101.110.117.152.161.166.187.191.201.213.215.217-219.223.228-230 (166-167.184-185.188-192.195.198-205.221.232.242-243.249.276.283.287.305.308.313.322.324.328-331); 3,11-20.31.51.54.68-83.92.106f.114.118.128-136 (355-363.370.391-392.394.403-407.418.426-428.434-436.442-444) Lössl, *Intellectus* 387-393.

<sup>282</sup> *Iul. Turb.* 1,26 (CChr. SL 88, 347.257-258): *omnia non solum bona, sed etiam bona ualde fecerat* (Gen 1,31); *Flor.* = Aug. c. *Iul. imp.* 4,55 (PL 45, 1371): 1 Tim 4,4: *quoniam omnis creatura dei bona*; 6,16 (PL 45, 1535): *et uidit deus omnia quae fecit, et ecce bona ualde* (Gen 1,31): „Diese Aussage wird hier nicht gemacht, um die Würde des Schöpfers oder den Wert seiner Gerechtigkeit herauszustreichen, sondern um zu bezeugen, daß die Gesamtheit alles dessen, was geschaffen ist, gut geschaffen ist.“ – *quod non pro opificis dignitate, non pro appensione eius iustitiae, sed pro testimonio, quo communiter quae creata sunt, bene facta dicuntur* (vgl. ebd. auch 1 Tim 4,4; Sir 39,21: *opera domini uniuersa bona ualde*).

<sup>283</sup> Bezeichnend ist hier also auch die Wortwahl Julians. Gott ist nicht nur anthropomorph der *factor* oder *creator* der Schöpfung, sondern ihr *conditor*, gewissermaßen also ihr personifizierter Urgrund im Sinne der klassischen Metaphysik, ihre ἀρχή.

<sup>284</sup> Vgl. auch hierzu in *Turb.* 3,211 (CChr. SL 88, 380.300f.) den biblischen Beleg Ijob 10,11: *ossibus et neruis compegiisti me*; ebd. 4,239 (ebd. 384.15f.): *deum esse hominum conditorem*; *Flor.* = Aug. c. *Iul. imp.* 1,40 (CSEL 85/1, 30); s. oben Anm. 273; Mit Gott als Urgrund kann also keine

lichen Umstand, etwa der Ungleichheit unter den Menschen. Auch dies widerspräche der göttlichen *aequitas*. Soteriologisch relevant für jedes einzelne Individuum ist *seine* moralische Haltung und *sein* moralisches Handeln, nicht aber ein jenseits seiner je eigenen, individuellen Handlungsfähigkeit liegender Umstand wie etwa seine Abstammung. Dementsprechend ist auch Julians Auslegung der Geschichte von Esau und Jakob (Röm 9,9-29) dezidiert verschieden von der Augustins.<sup>285</sup>

Julian will Gottes Schöpfungswerk als eine kontinuierliche und zugleich in jedem einzelnen Augenblick („jetzt“, *hodie*) andauernde Angelegenheit verstanden wissen.<sup>286</sup> Nicht nur der erste Mensch, jeder Mensch wird von Gott der Form nach begründet, auf geschöpflicher Ebene – und seit dem ersten Menschenpaar auf geschlechtlichem Wege – der Materie nach.<sup>287</sup> Entgegen allem Anschein bleibt hier sowohl die Schöpferrolle Gottes als auch die Mitschöpferrolle des Menschen gewahrt. Gottes Schöpfungsakt ist von Anfang an für jeden einzelnen Zeitpunkt der Existenz jedes einzelnen Wesens notwendig für dieses Wesen zu existieren. Ohne Handeln Gottes würde niemand geboren.<sup>288</sup> Dies impliziert, daß die Materie selbst geschöpflich ist. Gott schafft in jedem Fall zuerst die Möglichkeit (*materia*), daß etwas ist und nicht vielmehr nichts. Unter dieser Voraussetzung jedoch ist die Materie wesentlich für den Schöpfungsakt, so daß die Rede davon, daß Julian den geschöpflich kreativen, z. B. den ehelichen Akt auf geschöpflicher Ebene „nur“ materiell denke, auf einem Mißverständnis beruht. Aus der Perspektive Gottes mag dieser Akt materiell im Sinne von möglich (*possibile*) sein; denn Gott setzt nicht die Freiheit des menschlichen Handelns außer Kraft und hält sich außerdem an die von ihm geschaffenen Naturgesetze. Er schafft (verursacht) die Leibesfrucht nur insofern, als auf geschöpflicher Ebene bestimmte Voraussetzungen (sexueller Akt, Befruchtung usw.) erfüllt sind. Auf geschöpflicher Ebene jedoch vollziehen sich diese Abläufe – nun umgekehrt unter der Voraussetzung, daß Gott als Erstursache wirkt, und im Einklang mit dem Handeln Gottes! – mit bedingter Notwendigkeit (*necessario*), d. h. unabhängig (emanzipiert) von Gott und formal eigenständig, insofern sie geschöpflich sind; d. h. aus geschöpflicher Perspektive und unter den gegebenen Bedingungen verursacht das jeweilige Menschenpaar im Einklang mit der geschöpflichen Naturgesetzlichkeit das neue Wesen.<sup>289</sup>

---

geschaffene Natur völlig verwesen: ebd. 1,122f. (ebd. 136f.): *nec malum itaque naturale est nec deus creare reos potest*; vgl. oben Anm. 269f.; ebd. 1,130 (ebd. 141): *sed imaginem suam, id est omnes homines bonos condere*; ebd. 6,26 (PL 45, 1561-1563): Gott schafft nicht im Menschen etwas Böses, etwa den Tod (6,27 [1566f.]) oder Schmerz. Bei beidem handelt es sich um natürliche und insofern gute Phänomene, was sich daran zeige, daß ihr Übelcharakter durch natürliche, d. h. sündenlose Weisen zu leben reduziert werde (vgl. dazu Bruckner, Julian 143-147).

<sup>285</sup> Vgl. *Iul. Flor.* = *Aug. c. Iul. imp.* 1,126-141 (CSEL 85/1, 138-158), bes. 131 (143.18-20): *non in seminibus ... sed in moribus ... distantiam*.

<sup>286</sup> Vgl. *ep. Zos.* 4 (CChr. SL 88, 335.20/22): *qui nascuntur hodie ... istos opus dei esse*.

<sup>287</sup> *Iul. Turb.* 1,56 (CChr. SL 88, 354): *qui enim primum fecit ex puluere, omnes fabricatur ex semine. sicut ergo tunc limus qui assumptus est, materia, non auctor fuit, ita nunc uis illa uoluptatis, confectrix commixtrique seminum, non explet diuinae operationis uicem, sed de thesauris naturae offert deo, unde ille hominem dignetur operari*; vgl. ebd. 4,239 (ebd. 384); *comm. Cant.* 11 (ebd. 401); *Flor.* = *Aug. c. Iul. imp.* 2,29 (CSEL 85/1, 183); 3,144.154 (450; 458.12-14): *unum deum, auctorem rerum omnium, bonam hominum non solum fecisse primum, sed etiam facere in unoquoque nascente naturam*; 5,14 (PL 45, 1443f.): *Gott ist formator seminum omnium*.

<sup>288</sup> *Iul. Flor.* = *Aug. c. Iul. imp.* 4,76 (PL 45, 1382).

<sup>289</sup> Vgl. dazu oben unter Anm. 272 die Überlegungen zu den verschiedenen Auffassungen von Schöpfung und Handeln Gottes bei Augustinus und Julian.

Noch zugespitzter formuliert Julian diese Zusammenhänge in seinen Gedanken zum Ursprung und Wesen der menschlichen Einzelseelen. Jede von diesen, so Julian, entsteht (d. h. wird verursacht) individuell durch einen Schöpfungsakt Gottes aus nichts. Im strengen Sinne koinzidentell dazu, also nicht selbst von diesem Akt Gottes verursacht, erfolgt jedoch gleichzeitig ein Zeugungsakt auf geschöpflicher, also menschlicher Ebene, der als Ursache für die Entstehung des Individuums auf materieller Ebene zu gelten hat.<sup>290</sup> Das heißt nun aber eben nicht, wie Lamberigts schlußfolgert, daß für Julian „die Seele nichts mit dem Körper zu tun“ hätte.<sup>291</sup> Es ist ja auch nach Julian ein ganzer Mensch, Form (Seele) *und* Materie (Körper), der da gewissermaßen im Brennpunkt dieser Zusammenhänge entsteht, auf geschöpflicher Ebene von den Eltern gezeugt, auf metaphysischer Ebene von Gott *ex nihilo* geschaffen. Mehr will die Distinktion von Körper und Seele bei Julian nicht besagen. Von Augustinus z. B. unterscheidet sich Julian lediglich insofern, als er auf der Feststellung beharrt, daß die Seele nicht „vorgängig“ (*prius*) zum, sondern nur „zusammen mit dem Leib“ (*cum corpore*) existiert,<sup>292</sup> während Augustinus sich in dieser Frage nicht festlegen lassen wollte. Julian redet nicht von Körper und Seele als zwei verschiedenen, voneinander getrennten Substanzen,<sup>293</sup> jedenfalls nicht in bezug auf die von ihnen konstituierte menschliche Person.<sup>294</sup> Insofern er auf einer strikten Unterscheidung von Körper und Seele beharrt, tut er dies auf der Grundlage einer Konzeption des menschlichen Individuums als einer Einheit. Er entwirft nicht zwei parallele Universen, eines, in dem Gott Seelen aus nichts erschafft, und ein anderes, in dem sich Körper auf natürliche Weise fortpflanzen. Seine Seelenlehre will lediglich erklären, daß auf materieller Ebene keine Individuen existieren würden, wenn keine Seelen existierten, die sie auf geistiger Ebene konstituierten.

<sup>290</sup> Nach Bruckner (Julian 127-128, Anm. 6) zeigt sich, „daß Julian wie die übrigen Pelagianer Kreatianer war,“ an folgenden Merkmalen: (1) Er bekämpft Augustins Position als impliziten Traduzianismus (implizit deshalb, weil Augustinus sich in der Frage nach der Herkunft der Einzelseelen nicht festlegen will [c. *Iul.* 5,17 [PL 44, 794]: *obscurissima de anima quaestio*]; vgl. Rist, Augustine 317-320; O'Daly, Origin; Augustins Lehre von der Weitervererbung der Ursünde scheint jedoch Traduzianismus zu implizieren; zum Problem von Kreatianismus und Traduzianismus in diesem Zusammenhang s. Lamberigts, *Soul* 246-247, Anm. 27); vgl. Aug. c. *duas epp. Pel.* 3,26 (CSEL 60, 518f.); *Iul. Ruf.* 11 (CChr. SL 88, 338): [*Aug.: sc. Iulianus dicit*] *nos animarum traducem cum peccati traduce contueri*; *Iul. Flor.* = Aug. c. *Iul. imp.* 2,178 (CSEL 85/1, 297f.); 4,104 (PL 45, 1399f.); Rist, Augustine 317f. (2) Julian konzipiert die Schöpfung jedes einzelnen Menschen analog zur Schöpfung Adams (und zwar eben gerade im Verbund mit dem ehelichen Akt); vgl. *Flor.* = Aug. c. *Iul. imp.* 6,20 (PL 45, 1545); Lamberigts, *Julien*. (3) Julian konzipiert die Seele des Menschen analog zur Seele Christi; vgl. Aug. c. *duas epp. Pel.* 4,2 (CSEL 60, 521.6-8): [*Zit. Iul.:*] *sic animae Christi coaequare molientes omnes animas paruulorum, quas uolunt esse similiter nulla peccati macula aspersas*; vgl. *Iul. Ruf.* 1-2.13-26 (CChr. SL 88, 337.338-340). (4) Julian äußert sich direkt zur Schöpfung der Seele simultan zum Zeugungsakt in *Iul. Flor.* = Aug. c. *Iul. imp.* 2,24.25.28 (CSEL 85/1, 177-179.181-183, bes. 178.8; 179.4) [*sc. anima*] *quae noua a deo conditur ... quam nouam in unoquoque a deo conditam*; ebd. 4,5 (PL 45, 1340-1342); *Turb.* 1,28 (CChr. SL 88, 347); ebd. 2,8 (CSEL 85/1, 168.3-4): *aduentus animae*.

<sup>291</sup> Julian 12; *Soul* 244-245.

<sup>292</sup> Vgl. dazu das von Bruckner (Julian 127f., Anm. 6 auf S. 128) zitierte zwölfte Anathem des Rufinus dem Syrer zugewiesenen (s. Nuvolone-Solignac, *Pélage/Pélagianisme* 2890) *libellus fidei* (PL 48, 254): *qui dicunt animas prius fuisse quam natae sunt, et non cum corpore, secundum exemplum primi hominis, a deo quotidie fieri, anathema sint*.

<sup>293</sup> Gegen Lamberigts, Julian 12; *Soul* 245-247.

<sup>294</sup> Vgl. *Iul. Flor.* = Aug. c. *Iul. imp.* 2,61 (CSEL 85/1, 207): *substantia carnis ... caro de carne trahitur*. An dieser Stelle betont Julian lediglich, daß die Seinsebenen zu beachten seien. Aus Materie könne nichts Geistiges entstehen.

Die individuelle Schöpfung der Seele jedes einzelnen Menschen koinzidentell zu seiner Zeugung ist für Julian also gewissermaßen eine Art Erstursache der auf geschöpflicher Ebene ablaufenden Ereignisse.<sup>295</sup> Erst durch sie erfährt die natürliche Fortpflanzung ihren ultimativen Zweck, nämlich die Entstehung neuer Individuen. Auf dem Hintergrund seiner impliziten Annahme einer bedingten Notwendigkeit und von Gott emanzipierten Eigengesetzlichkeit der Schöpfung ist Julian freilich darauf bedacht, jene Erstursache nicht als Alleinursache erscheinen zu lassen und damit den aristotelischen Charakter seines Entwurfs mit Elementen stoischer Kosmologie zu verunreinigen, d. h. die geschöpfliche Freiheit zu leugnen, wie es seiner Meinung nach Augustinus tut. Natürlich, so Julian, erstverursacht Gott auch sämtliche materiellen Vorgänge im menschlichen Zeugungsakt.<sup>296</sup> Aber Gott determiniert nicht den Akt als solchen. Das impliziert aber, daß selbst die Seele als geistige Form des Körpers nicht einfachhin aufgrund göttlicher Antizipation (Vorherwissen) oder Manipulation (Vorherbestimmung) des geschöpflichen Akts entsteht, sondern lediglich koinzidentell zu ihm. Gott, so Julian, hält sich an die von ihm in der Schöpfung begründeten natürlichen Bedingungen und schafft jeweils nur dann eine Seele, wenn letztere es zulassen. Dies vorausgesetzt, ist die Seele dann freilich Erstursache wie auch metaphysischer Inbegriff des Menschen. Sie bzw. ihre Geistigkeit, durch die sich der Mensch vor allen übrigen Lebewesen auszeichnet, kann für die Gottebenbildlichkeit des Menschen selbst stehen.<sup>297</sup>

Daß Julian Körper und Seele als zwei Seinsprinzipien des menschlichen Individuums derart scharf voneinander abgrenzt, hat wohl seinen tieferen Grund in seiner Konzeption vom menschlichen Handeln. Da die Seele von Gott aus nichts geschaffen wird, Gott aber gut ist und nur Gutes schafft, kann die Seele kein natürliches Übel enthalten.<sup>298</sup> Woher aber kommt dann das Böse? Die Seele scheint bei Julian eine ganz bestimmte Funktion zu erfüllen, die dem des ἡγεμονικόν der alten Stoa nicht unähnlich ist,<sup>299</sup> einer Art geistigen Organs, das sowohl die indifferenten Körperfunktionen als auch die moralischen Handlungen des Menschen leitet und bestimmt.<sup>300</sup> Die Kriterien für letzteres sind dem Menschen quasi naturgesetzlich in der Seele eingepflanzt. Gesetzmäßig rationales Denken und Handeln ist gut und wird dadurch belohnt, daß es die naturgemäße Wohlbehaltenheit bewahrt und fördert, gegenteiliges Denken und Handeln ist schlecht und trägt seine Strafe, körperliches und seelisches Leid, bereits in sich.<sup>301</sup>

<sup>295</sup> Vgl. Iul. Flor. = Aug. c. Iul. imp. 4,76 (PL 45, 1382): *nec sine deo operatore existere posse nascentes*; Turb. 1,75 (CChr. SL 88, 359): *nihil debet semini corporali, quae noua a deo conditur [sc. anima]*; vgl. Flor. = Aug. c. Iul. imp. 2,25.28 (CSEL 85/1, 179.182); 3,44 (384).

<sup>296</sup> Vgl. oben Anm. 252.

<sup>297</sup> Vgl. Iul. Flor. = Aug. c. Iul. imp. 1,94 (CSEL 85/1, 109); s. unten Anm. 300.

<sup>298</sup> Vgl. Iul. Flor. = Aug. c. Iul. imp. 3,124 (CSEL 85/1, 440): *qui uerus est, nihil facere posse, quod malum est*; ebd. 3,162 (ebd. 467); 3,136 (443): *nullum est in deo crimen*.

<sup>299</sup> Vgl. Rist, *Stoic Philosophy*, 220.222-223.

<sup>300</sup> Vgl. Iul. Turb. 2,108 (CChr. SL 88, 365.72-76): Die Kardinaltugenden sind in der *anima* angesiedelt; ebd. 4,282 (ebd. 388.192-195): *administrationem corporis sic animo esse commissam, ut fructus operis fieret utrique communis, et uel uirtutis exercitiae gaudia uel insolentiae poenas cum eius, quam hic non bene rexerat, carnis afflictione sentiret*.

<sup>301</sup> Vgl. Iul. Flor. = Aug. c. Iul. imp. 4,129 (PL 45, 1426): *homo per omnia probus, congenitis dicatur florere uirtutibus*; exp. Iob 31,18 (CChr. SL 88, 85.69): *uirtutem sibi humanitatis dixit esse esse congenitam*; Turb. 1,85 (ebd. 362.812): *non ... in natura malum*; zum stoischen Charakter dieser Konzeption vgl. Lamberigts, *Soul* 245; Rist, *Stoic Philosophy*, 201-218.

Refoulé hat jedoch Recht, wenn er einwendet, daß die Art, wie Julian seelische und körperliche Funktionen einander zuordnet, nicht so sehr stoisch, sondern eher aristotelisch wirkt.<sup>302</sup> Stoisch wäre es, die Seele und die in ihr eingepflanzten Tugenden mit ihrem objektiven Handeln zu identifizieren. Die Seele bildete in diesem Fall weniger (wie bei Aristoteles) eine Art geistigen Freiraum, in dem die von Leib und Seele wie auch voneinander verschiedenen und hierarchisch geordneten Tugenden unter Vermeidung der Extreme (Julian: des Exzesses) im Hinblick auf das jeweilige Handlungsobjekt ausgewählt würden. Sie wäre vielmehr selbst ein Extrem, nämlich gut statt böse. Denken, Wollen und Tun des Guten wären in ihrem Wesen identisch. Sie (die Seele) wäre identisch mit dem (guten) Willen, der die Identität des Individuums konstituierte (bzw. im Fall seines Fehlens bzw. des Vorhandenseins eines bösen Willens) ganzheitlich negierte. Das klingt eher nach Augustinus als nach Julian.<sup>303</sup> Julian unterscheidet Körper und Seele als zwei verschiedene Aspekte oder Prinzipien individuellen Seins.<sup>304</sup> „Innerhalb“ der Seele weist er der Tugend moderierenden Charakter zu.<sup>305</sup> Daß die Seele wesenhaft gut und tugendhaft ist, heißt für Julian nicht, daß sie dazu determiniert ist, Gutes (oder im gegenteiligen Fall Böses) zu tun. Auch in diesem Punkt denkt Julian – anders als Augustinus – unstoisch. Die Willensfreiheit besteht für ihn darin, auch anders handeln zu können. Die Geistseele bietet dem Willen gewissermaßen einen Spielraum, innerhalb dessen der individuelle Mensch sein eigenes rechtes Maß finden kann. Schuldig macht er sich erst durch den Exzeß. Durch Maßhalten und Sühne bzw. Ausgleich (Strafe) wird die Schuld jeweils wieder getilgt.<sup>306</sup>

Maßstäbe des Handelns sind, wie gesagt, Vernunft und Verstand (*mens; ratio*). Sie sind in der Schöpfung grundgelegte, in der Seele eingeprägte, und damit von Gott zwar begründete, aber eben gerade in dieser Hinsicht auch als von ihm unabhängig konzipierte (emanzipierte) Gaben Gottes. Für Julian kommt hier alles zusammen. Die Seele ist nicht nur einfachhin, sondern nach Gottes Bild und Gleich-

<sup>302</sup> Julian 236-237; gegen Lamberigts, Soul 245, Anm. 16.

<sup>303</sup> Vgl. Wolfson, Implications 561-562; Rist, Stoic Philosophy, 1-21.81-96.219-232; Free will, 421; O'Daly, Predestination 89. Rist (Stoic Philosophy, 222f.) streicht heraus, daß das ἡγεμονικόν in der Alten Stoa Intellekt und Willen einschloß (vgl. 220: 'In the ἡγεμονικόν, we learn, exist our impressions, assents, impulses and reason'). Im Lateinischen gebe es jedoch keinen entsprechenden, derart weit gefaßten Begriff. Stattdessen werde im Lateinischen scharf zwischen Intellekt und Willen unterschieden. Aufgrund des Vorrangs der Ethik in der kaiserzeitlichen Stoa sei dann der Willensbegriff mehr und mehr in den Vordergrund gerückt; vgl. in diesem Zusammenhang auch oben am Ende des letzten Abschnitts zum Kompatibilismusproblem.

<sup>304</sup> Gegen Lamberigts (Soul 245, Anm. 18) redet Julian nirgends davon, daß Körper und Seele zwei verschiedene Substanzen seien oder besäßen; vgl. die von ihm zitierten Stellen Iul. Turb. 1,75 (CChr. SL 88, 359f.): Das Übel hat keine Substanz. Körper und Seele gehen nicht auseinander hervor und sind nicht aufeinander rückführbar, sondern beziehen sich gleichursprünglich aufeinander, der Körper als Ergebnis natürlicher geschöpflicher Fortpflanzung auf geschlechtlichem Wege, die Seele als von Gott aus nichts geschaffen, jedoch so, daß sie Ordnungsprinzip des Körpers ist, d. h. insofern schafft Gott natürlich auch den Körper wie auch die Seele Bestandteil des auf natürlichem Wege sich fortpflanzenden Wesens ist. Es ist durchaus nicht so, wie Lamberigts's Darstellung es nahelegt, daß etwa zwei parallele Universen existierten, eines, in dem sich die Körper auf natürlichem Wege fortpflanzten, ein anderes, in dem Gott Seelen schafft; s. auch Iul. Flor. = Aug. c. Iul. imp. 2,28; 3,44 (CSEL 85/1, 182.384).

<sup>305</sup> Vgl. etwa Iul. Turb. 1,49 (CChr. SL 88, 352.435-436): Eheliche Keuschheit als Mitte (*in medio*) zwischen sexueller Abstinenz und Ausschweifung.

<sup>306</sup> Vgl. Iul. Turb. 2,146 (CChr. SL 88, 371.310-311): *excessus ... in culpa est*; Flor. = Aug. c. Iul. imp. 4,41 (PL 45, 1360): *non genus, sed excessum ... culpam deus*.

nis (Gen 1,26) geschaffen und damit auch Anknüpfungspunkt der Gnade Christi, und zwar auf ungeschöpflicher Ebene ebenso wie auf geschöpflicher Ebene.<sup>307</sup> Julian identifiziert Schöpfung und Gnade Gottes und Christi in der geschöpflich guten Natur des Menschen. Durch die in sie eingepprägten Fakultäten Vernunft und Verstand und die aus diesen heraus wirksame Willensfreiheit strukturiert und ordnet die individuelle Geistseele den Körper jedes einzelnen Menschen. Einerseits zwar von Gott geschaffen, andererseits jedoch nicht vorgängig zu den materiellen Komponenten der Entstehung des geschöpflichen Individuums, zeugt sie sowohl vom Charakter Gottes (ohne Ursprung, selbst Ursprung, allmächtig, gut, nach seinem Bild und Gleichnis schaffend und sich selbst in seinem Sohn mitteilend), als auch der Schöpfung (gut, von Gott geschaffen, in sich selbst bedingt notwendig, im Menschen frei, emanzipiert, nach Gottes Bild und Gleichnis geschaffen, und auf der Grundlage der geschöpflichen Freiheit in Christus zur Gemeinschaft mit Gott berufen);<sup>308</sup> und so stoisch die Vorstellung einer Einprägung mentaler und moralischer Fakultäten in die Seele und ihre Identität mit dem rationalen Naturgesetz auch klingen mag, die Art wie Julian sie durch sein Konzept der Willensfreiheit als Fähigkeit, auch anders handeln zu können, einander zuordnet, nämlich als voneinander radikal unterschiedene Seinsprinzipien auf der Grundlage des Schöpfungskonzepts und der Implikation der bedingten Notwendigkeit geschöpflichen Seins, gemahnt durchgängig eher an Aristotelismus.

Nicht anders Julians Naturbegriff. Die geschöpfliche Natur, so Julian, ist unter der Rücksicht ihrer Geschöpflichkeit, d. h. *als* kontingentes Seiendes, notwendig gut.<sup>309</sup> Sie entsteht und existiert damit sowohl auf den Grundlagen einer naturge-

<sup>307</sup> Vgl. Iul. *Turb.* 2,108 (CChr. SL 88, 365) zum Sitz der Tugenden in der Vernunft; *Flor.* = Aug. c. Iul. *imp.* 1,37 (CSEL 85/1, 27): „Jene würdevolle Tugend also, die Erfüllerin jedes einzelnen Verdienstes, leuchtet freilich auf die ihr je eigene Weise und durch die ihr eigenen Kräfte unter den Werken des Ebenbildes Gottes, d. h. der menschlichen Seele auf, insofern diese Geschöpf ist.“ – *haec igitur augusta uirtus, expunctrix uniuscuiusque meritum, in operibus quidem imaginis dei id est humanae animae pro creaturae ipsius modo et uiribus intermicat*; ebd. 6,26 (PL 45, 1562): Gottebenbildlichkeit und Gutheit des Menschen sind vorgängig zu jedem Übel; ebd. 1,94 (CSEL 85/1, 109): „Die Gnade Christi also bekennen wir als eine mehrfältige: Erstens besteht ihr Gnadencharakter darin, daß wir aus nichts geschaffen sind. Zweitens: Wie wir uns vor dem, was nur lebt, durch unsere Sinne auszeichnen, so vor dem, was Sinne hat, durch unseren der Seele eingepprägten Verstand. Dadurch soll vermittelt werden, was es heißt, Ebenbild des Schöpfers zu sein, dessen Würde sich auch die Gabe der Willensfreiheit verdankt.“ – *gratiam ergo Christi multiplicem confitemur: primum munus eius est, quod facti ex nihilo sumus. secundum, quod ut uiuentibus sensu ita sentientibus ratione praestamus, quae impressa est animo, ut conditoris imago doceretur, ad cuius aequae respicit dignitatem arbitrii concessa libertas*; ebd. 4,39 (PL 45, 1359): *ut enim imaginem dei mentis rationem suscepimus.*

<sup>308</sup> Vgl. Iul. *Flor.* 2,151.185 (CSEL 85/1, 274.8; 302.11-12): *ratio ingenerata* (in der Seele eingepprägter Verstand); ebd. 4,43.59 (PL 45, 1361.1374f.): *ratio naturalis* (mit der Natur des Menschen identisch); ebd. 5,38 (ebd. 1473): „Im Menschen ... kann ebenso ein böser Wille (*mala uoluntas*) auftreten wie ein guter. Darin besteht die Freiheit (*libertas*), an der sich der Verstand (*ratio*) des Menschen manifestiert, aufgrunddessen der Mensch als Ebenbild Gottes angenommen wird und sich gegenüber den übrigen Geschöpfen auszeichnet.“ ebd. 6,26 (ebd. 1562): *naturalis ratio* entspricht der Gottebenbildlichkeit des Menschen; zu den stoischen Anklängen dieser Konzepte s. erneut Lamberigts, *Soul* 246; zur Adam-Christus-Parallele Lamberigts, *Julien* 374-381.

<sup>309</sup> Iul. *Flor.* = Aug. c. Iul. *imp.* 5,22 (PL 45, 1456): *nec quod naturale est posse malum conuinci*; ebd. 6,18 (ebd. 1541): „Es ist eine unerhörte Monstrosität zu behaupten, ein Lebewesen sei gut geschaffen, in dem auch das, was natürlicherweise gut ist, verlorengehen kann (*amissibilis*); s. Souter, *Glossary* 13: ‘capable of being lost’, und dem das, was freiwillig oder schlecht ist, untrennbar anhängt.“ – *inaudita quippe deformitas est dicere: bene institutum est animal, in quo amissibilia*



setzlichen Ordnung,<sup>310</sup> als auch unmittelbar aus Gott als ihrer Letzt- bzw. Erstursache,<sup>311</sup> anders als die aus geschöpflicher Freiheit entspringenden Handlungen, die (*a possibile*) gut oder schlecht sind.<sup>312</sup> Sie ist unveränderlich, unverderblich, unzerstörbar.<sup>313</sup> Kein sündiger Akt, d. h. ein der geschöpflichen Freiheit entspringendes Übel, so schwerwiegend es auch sein mag, kann sie in ihrem Seinsbestand beeinträchtigen oder ihre wesenhafte Gutheit infragestellen; davon, daß eine solche Beeinträchtigung sich nicht nur auf die Natur des jeweils schuldigen Individuums, sondern durch natürliche Fortpflanzung auch auf die seiner Nachkommen auswirkte, wie Augustins Erbsündenlehre es propagiert, ganz zu schweigen.<sup>314</sup>

In enger Verbindung mit dem Naturbegriff entwickelt Julian seine Auffassung von der sexuellen Konkupiszenz oder Libido (*concupiscentia, uoluptas, libido*<sup>315</sup>) des Menschen als geschöpfliche Schöpferkraft. Sie ist, so Julian, dem Menschen angeboren, somit Teil seiner Natur und deshalb auf keinen Fall ein Übel, sondern mindestens indifferent, also zum Guten wie zum Bösen anwendbar.<sup>316</sup> Gerade darin aber erweist sich ihre natürliche Gutheit; denn gut oder schlecht ist jeweils ihr Gebrauch, nicht sie selbst.<sup>317</sup> Sie ist geschaffen als Anlage des Körpers rationaler wie nichtrationaler Lebewesen für den guten Gebrauch im Einklang mit dem göttlichen Schöpfungswerk<sup>318</sup> und von daher, gerade auch angesichts ihrer physiologischen Bedeutung,<sup>319</sup> zweifellos ein Gut.<sup>320</sup>

Auf theologischer Ebene sieht sich Julian in allen diesen Punkten auch durch das Eingeständnis Augustins bestätigt, daß die Taufe selbst im Kontext seiner, d. h. Augustins, Lehre, nicht die Konkupiszenz selbst, sondern nur ihre Sündhaftig-

---

*fuerunt bona etiam naturalia, cui inseparabiliter adhaeserunt mala uel uoluntaria*; vgl. die Analyse bei Refoulé, Julien 66-68.

<sup>310</sup> Iul. Flor. = Aug. c. Iul. imp. 3,109 (CSEL 85/1, 429.10f.23): *naturalium nulla conuersio est ... naturalia inconcussis ordinibus* (s. z. B. Zeile 12: *nemo sexus sui conuertit proprietatem*); 5,41.55 (PL 45, 1477.1480): *naturalia cuncta cogunt esse quod sequitur ... naturalia necessaria sunt*.

<sup>311</sup> Iul. Flor. = Aug. c. Iul. imp. 5,52.56 (PL 45, 1486.1489): *quidquid ad necessarium peruenerit, ipsum pulsat auctorem ... est igitur natura humana bonum opus dei*.

<sup>312</sup> Vgl. Iul. Flor. = Aug. c. Iul. imp. 6,18 (PL 45, 1541): *liberum arbitrium ... [sc. facultas] uel ad bonum uel ad malum accedendi*.

<sup>313</sup> Iul. Flor. = Aug. c. Iul. imp. 4,134 (PL 45, 1428): *naturae ... imperturbabilis ratio est*; ebd. 1,61 (CSEL 85/1, 58.4-5): *quod innascitur, usque ad finem eius, cui a principiorum causis inhaerescit, perseuerat*.

<sup>314</sup> Iul. Flor. = Aug. c. Iul. imp. 1,96 (CSEL 85/1, 111.8-9): *nos dicimus peccato hominis non naturae statum mutari*; ebd. 6,18.20 (PL 45, 1541.1545): Adam wurde in einem solch vollendeten Zustand erschaffen, daß es von vornherein unmöglich war, daß seine willentliche Übertretung eines Gebots nicht nur seine eigene Natur, sondern auch die aller übrigen Menschen korrumpierte; vgl. dazu auch Lamberigts, Julien 375-376.

<sup>315</sup> Zum synonymen Gebrauch dieser drei Termini bei Julian s. Flor. = Aug. c. Iul. imp. 3,167 (CSEL 85/1, 470.1-2): *concupiscentia uel uolupta[s] carnis, quae etiam libido dicitur*.

<sup>316</sup> Vgl. Iul. Turb. 3,187 (CChr. SL 88, 377f.): *libido ... hoc naturale*; Aug. c. Iul. 5,28 (PL 44, 802): *mala concupiscere malum ... bona concupiscere bonum*.

<sup>317</sup> Iul. Flor. = Aug. c. Iul. imp. 5,19 (PL 45, 1452): *non enim iam libido reprehenditur, quae et in prohibito et in concesso usu, naturae ipsius conditione sentitur*.

<sup>318</sup> Iul. Flor. = Aug. c. Iul. imp. 3,167 (CSEL 85/1, 470): *nil aliud esse quam unam de instrumentis corporis rationabilibus et irrationabilibus aequie inditam ad dei operam pertinentem [sc. concupiscentiam]*; zur menschlichen Gemeinschaft mit anderen Lebewesen auf materieller Ebene, hinsichtlich der die Konkupiszenz einen Aspekt darstellt vgl. ebd. 4,38-39 (PL 45, 1357-1359).

<sup>319</sup> S. oben Anm. 250-252 zur Identifikation des Fortpflanzungsakts (Lustempfinden beider Geschlechtspartner) mit dem natürlichen Zweck (Befruchtung); vgl. auch Clark, Vitiated Seeds.

<sup>320</sup> Vgl. Iul. Flor. = Aug. c. Iul. imp. 5,15 (PL 45, 1445-1447).

keit aufhebe. Da Augustinus die Konkupiszenz als ein Übel betrachtet, verwickelt er sich bei der Erklärung des Umstands, daß die Taufe zwar den Schuldcharakter dieses Übels, nicht aber das Übel als solches aufhebt, in eine komplizierte Argumentation.<sup>321</sup> Für Julian dagegen bestätigt damit Augustinus selbst, daß die Konkupiszenz in Wirklichkeit gar kein Übel ist.<sup>322</sup> Hätte, so Julian, Augustinus mit seiner Erklärung, daß die Konkupiszenz als ein Übel von Getauften zu einem guten Zweck gebraucht werde, Recht, dann wäre das Sexualverhalten von getauften Christen mit dem ihrer paganen Zeitgenossen inkommensurabel, d. h. die Christen würden sich in keinerlei Hinsicht mit ihren heidnischen Zeitgenossen auf moralischer Ebene vergleichen.<sup>323</sup> Da dem, wie sich an einem Vergleich von paganen und christlichen Sexualethiken leicht zeigen läßt, nicht so ist, liegt nahe, daß die Konkupiszenz für Getaufte wie Ungetaufte ein Gut in Form einer körperlichen Veranlagung ist,<sup>324</sup> dessen moralische Verwaltung der Seele obliegt.<sup>325</sup>

„Denn aus zwei ungleichen Gütern sind wir zusammengesetzt. Der Körper bedarf der Herrschaft durch die Seele. ‚Diese haben wir mit den Göttern gemein, jenen mit den Tieren‘ (Sallust. *Catil.* 1,2); und eben aus diesem Grunde ist der bessere, mit Tugend begabte Teil, die Seele, dazu da, um über die Glieder und Begierden des Körpers in guter Weise zu herrschen.“<sup>326</sup>

Schuldhaft und böse, so Julian, ist nicht die (körperliche) Natur der Konkupiszenz, sondern das Versagen der (geistigen) Herrschaft der Seele im Exzeß.<sup>327</sup> Jenes Versagen ist jedoch nicht identisch mit der Natur des Menschen oder seiner Seele. Es ist vielmehr ein mögliches Nebenprodukt der aus der Geistbegabtheit der Seele heraus wirkräftigen Willensfreiheit.

Seit Augustinus wird es als besondere Schwäche von Julians Freiheitskonzept betrachtet, daß er die Freiheit gewissermaßen als Akzidens betrachtete, während Augustinus den Willen als Zentrum der Personnatur konzipierte.<sup>328</sup> Während Ju-

<sup>321</sup> Vgl. Lössl, *Intellectus* 317-321.341-354.366-373.379-383.388-390.395-400.406-410.

<sup>322</sup> *Iul. Flor.* = Aug. c. *Iul. imp.* 3,209 (CSEL 85/1, 502): *in baptizatis autem non concupiscentia carnis, quae naturalis est, sed concupiscentiae malae aufertur reatus.*

<sup>323</sup> *Iul. Flor.* = Aug. c. *Iul. imp.* 2,90-91 (CSEL 85/1, 225): *id est ut in nuptiis baptizatorum ne-utiquam sentiretur libido nec eodem modo, quo etiam ceterarum gentium, genitalia mouerentur*; s. hierzu auch Lössl, *Intellectus* 350-351.363-364.367-368.

<sup>324</sup> *Iul. Turb.* 2,130 (CChr. SL 88, 368.193): *bona igitur concupiscentia naturalis.*

<sup>325</sup> *Iul. Turb.* 1,17b; 4,282 (CChr. SL 88, 345.179-185; 388.192-195); vgl. oben Anm. 297.

<sup>326</sup> *Iul. Turb.* 2,116 (CChr. SL 88, 366.125-129): *quoniam ex imparibus bonis compositi sumus, animus corpori debere dominari, quorum (alterum nobis cum diis, alterum cum beluis esse commune)* [Sallust. *Catil.* 1,2]; *et ideo id quod est melius, id est, animus uirtute praeditum et membris corporis bene et cupiditatibus imperare*; zu einer Kritik dieses Konzepts s. Bruckner, Julian 135f.

<sup>327</sup> Vgl. *Iul. Turb.* 1,63; 4,224-225 (CChr. SL 88, 356.382); ; *Flor.* = Aug. c. *Iul. imp.* 4,41 (PL 45, 1360); s. oben Anm. 303; ebd. 1,47 (CSEL 85/1, 33f.): *immoderatio.*

<sup>328</sup> Vgl. Refoulé, Julien 73f.; Aug. *ciu. dei* 14,6 (13.11-12 Dombart-Kalb): *uoluntas est quippe in omnibus; immo omnes nihil aliud quam uoluntates sunt*; c. *Iul. imp.* 4,22 (PL 45, 1349f.); zu Julians Freiheitsbegriff schon Bruckner, Julian 130f.: Er sei in sich widersprüchlich, da nicht ersichtlich sei, wie angesichts des Equilibriums zwischen gut und böse in der Seele „ein bestimmter Wille“ (gut oder böse) entstehen könne. Bereits die Annahme eines solchen Equilibriums beruhe auf einer falschen Fassung des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch. Bruckner beurteilt Julian damit ganz aus augustinischer Perspektive und geht nicht auf Julians Unterscheidung von Natur und Freiheit im Menschen und sein Konzept Gottes als Urheber aller guten Naturen ein. Wenn er etwa schreibt, nach Julian sei die Tugend immer und in jeder Hinsicht ein Verdienst des Menschen (Julian 129), so berücksichtigt er nicht, daß Julian diesen Umstand positiv als von Gott gesetzt faßt.

lian Natur und Willen streng unterschied und von einem unerschütterlichen natürlichen Equilibrium ausging, stellte sich Augustinus den Naturzustand als labil vor, den aktuellen Zustand der Seele jedoch als gefallen, d. h. in ihrer Natur verdorben. Julians Konzept ähnelt von daher erneut dem Aristoteles', der mit seinem Begriff der ἀκρασία ebenfalls davon ausgeht, daß die Natur (Seele) des Menschen durch ihre Rationalität im Grunde moralisch unerschütterlich ist und moralisches Fehlen nur eine vorübergehende Schwächung der ethischen Grundhaltung darstellt.<sup>329</sup> Augustins Konzept ähnelt dem Platons, der hinsichtlich der intellektuellen und moralischen Fähigkeiten des Menschen weniger optimistisch war und die reale Möglichkeit eines Falls der Seele in Betracht zog,<sup>330</sup> bzw. einer Umkehrung des stoischen Modells, nach dem es im Grunde nur ein einziges Gut gibt, die Tugend, deren Verfehlen, und sei es auch nur in der geringsten aller Nebensächlichkeiten, das größte Übel bedeutet.<sup>331</sup> Eben dieser Fall war nach Augustinus durch den Fall Adams eingetreten. Angesichts solcher Ähnlichkeiten beider Konzepte, Augustins wie Julians, mit antiken Vorbildern sollten beide in gleichem Maße kritisch und positiv gewürdigt werden.

Damit der Wille (das Handeln) einer Person P als frei bezeichnet werden kann, müssen nach Julian folgende zwei Bedingungen erfüllt sein:

- (1) P steht nicht unter dem Zwang einer Notwendigkeit.<sup>332</sup>
- (2) P hat die Fähigkeit, auch anders handeln zu können.<sup>333</sup>

Die Erfüllung beider Bedingungen ist dann gewährleistet, so Julian – und darin besteht auf der Grundlage des oben zu seinem Begriff der Seele und der Natur des Menschen Gesagten seine Definition von Willensfreiheit –, wenn P unter Anwendung der Fähigkeiten von Vernunft und Verstand „in“ ihrer Seele eine bestimmte Operation ausführt, die darin besteht, eine Entscheidung zu treffen bzw. von zwei oder mehr Möglichkeiten eine zu wählen (*per rationem electionis*).<sup>334</sup>

Der Vorwurf, Julian erkläre damit implizit die liturgischen Formen von Bitt- und Dankgebet für überflüssig, ist deshalb unzutreffend (vgl. etwa Augustins Argumentation in *c. Iul. imp.* 1,90-95 [CSEL 85/1, 103-110]). Julian stimmt mit Augustinus lediglich über den Inhalt dieser Gebetsformen nicht überein und ist der Meinung, daß Augustinus das Heilspotential menschlicher Freiheit als Gottes Werk und damit implizit auch seinen Schöpfer geringachte, wenn er ständig um noch mehr Gnadenkraft zum Widerstehen von Versuchungen winsle, da er doch mit allen Fakultäten, die er dazu benötige, in mehr als ausreichendem Maße ausgestattet sei.

<sup>329</sup> Vgl. Chappell, Aristotle 3-118.

<sup>330</sup> Vgl. Lössl, Intellectus 9.

<sup>331</sup> Vgl. Rist, Stoic Philosophy, 81-96.

<sup>332</sup> Vgl. *Iul. Flor.* = Aug. *c. Iul. imp.* 5,40 (PL 45, 1476): *uoluntas...motus animi cogente nullo*.

<sup>333</sup> Vgl. *Iul. Flor.* = Aug. *c. Iul. imp.* 1,47 (CSEL 85/1, 33): Sünde ist etwas, in bezug auf das man die Fähigkeit hat, es nicht zu tun (s. Aug. *duab. ann.* 151), d. h. Freiheit ist die Fähigkeit, auch anders handeln zu können; ebd. 1,48 (ebd. 36,9): *non est libertas, ubi non est facultas per rationem electionis*; vgl. oben Anm. 226 und 228 und S. 124-126.

<sup>334</sup> Nach Kirwan (Augustine 80f.82-103) ist diese Definition nicht mehr Teil des Freiheitsarguments im strengen Sinne (als Teil einer Handlungstheorie), sondern fällt bereits in den Bereich der Metaphysik und Erkenntnislehre, sind doch allem Anschein nach auch freie bzw. freiwillige Handlungen vorstellbar, die nicht auf im Vollsinn rationale Entscheidungen als mentale Operationen zurückgehen, etwa bei höher entwickelten Tieren und Menschen mit nicht voll ausgebildeten rationalen Fakultäten; dazu daß dieser Gedanke auf Aristoteles zurückgehe s. Sorabji, Necessity 257-287, 257: 'Aristotle ... did not connect [voluntariness] with the occurrence of some mental act.' Dagegen jedoch Chappell, Aristotle 29-30: '[According to Aristotle] all voluntary action is rational.' Aristoteles sei zwar kein Intellektualist im strengen Sinne wie Sokrates, nach dem die Tugenden *λόγοι*

Julian war zu Recht der Ansicht, daß auch der frühe Augustinus dieses Modell vertreten hatte.<sup>335</sup> Er fand aber, daß Augustinus es im Laufe seiner geistigen Entwicklung zu einem Kompatibilismus von Gottes Vorherwissen bzw. -bestimmung (Prädestination) und freiem menschlichem Handeln modifiziert hatte,<sup>336</sup> und kritisierte diesen Kompatibilismus als einen versteckten Determinismus bzw. Fatalismus, der der menschlichen Freiheit gegenüber der Vorherbestimmung Gottes keinen Raum mehr ließ. Augustinus wies diese Kritik zurück. Seiner Meinung nach stellte er nicht göttliches und menschliches Wollen und Handeln als einander entgegengesetzt oder miteinander konkurrierend dar, sondern göttliche und menschliche Einsicht (*intellectus*) als konvergierend.<sup>337</sup> Um hier einen Vergleich Chappells heranzuziehen.<sup>338</sup> Augustins Position ähnelt der Sokrates', wonach göttliches und menschliches Denken, Wollen und Handeln in seiner eigentlichen, intellektuellen Dimension miteinander identisch, die Tugend ein λόγος sei; Julians hingegen der Aristoteles', wonach Wollen und Handeln zwar auf eine in der Geistseele ausgeführte rationale Operation angewiesen, jedoch nicht mit ihr identisch sei. Insofern kann Julian im Prinzip durchaus etwas mit Augustins Position anfangen, wie seine Verweise auf Augustins Frühwerk deutlich belegen. Sie ist ihm nicht fremd. Er ist aber nicht in der Lage, Augustinus in seinem extremen, in gewissem Sinne in Voluntarismus umschlagenden späten Intellektualismus zu folgen und beharrt daher auf der Notwendigkeit von (1) und (2) als Bedingungen für das freie Handeln des Menschen. Augustinus hingegen vertritt in seinem Spätwerk die Ansicht, daß (2) als Bedingung für freies Handeln nicht nötig, (1) aber in der Annahme impliziert sei, daß Gott durch sein Vorherwissen und seine Vorherbestimmung das menschliche Wollen determiniere. Beide, Augustinus und Julian aber würden die Ansicht Kirwans zurückweisen, daß ein Konzept menschlicher Willensfreiheit völlig losgelöst von dem einer rationalen Einzelseele formuliert werden könne. In diesem Punkt sind beide Intellektualisten.

Daß Gott, insofern er als Schöpfer aller Dinge der Erstverursacher (*auctor*) der Seele ist, P (*actor*), insofern sie das Rationale, Gute und zum ewigen Heil Führende wählt, „unterstützt“, nimmt auch Julian an;<sup>339</sup> denn die Annahme, daß Gott eine Schöpfung schaffen würde, die im Widerstreit mit ihm und insofern auch mit sich selbst läge, wäre auch in seinen Augen widersprüchlich. Wie zu Beginn dieses Abschnittes bereits angedeutet, muß Julians Schöpfungsbegriff in seinen gnantheologischen Implikationen ernstgenommen werden und darf nicht aus augustinisher Perspektive als Ansatzpunkt eines Deismus oder Atheismus verstanden werden.<sup>340</sup> Daß Gott in einem positiven und konstituierenden Verhältnis zu seiner Schöpfung steht, darin also stimmt Julian mit Augustinus überein. Worin er ihm widerspricht, ist, wie er das Verhältnis von Gott und Schöpfung auf der Grundlage

---

seien, er trenne aber auch nicht zwischen Erkenntnislehre und Ethik wie die Sophisten. Auf diesem Hintergrund ist Kirwans Einwand also zurückzuweisen, insbesondere auch weil er die Eigenart der augustinishen und julianischen Fragestellung außer Acht läßt.

<sup>335</sup> Vgl. oben S. 125-126; sowie unter Anm. 330; Rist, Augustine 186-188.

<sup>336</sup> Vgl. Kirwan, Augustine 104-128; Rist, Augustine 129-135.

<sup>337</sup> Vgl. dazu Lössl, Intellectus.

<sup>338</sup> Vgl. Chappell, Aristotle 48; vgl. oben Anm. 331; zu Arist. *eth. Nic.* 1103b23; 1106b36ff.

<sup>339</sup> Vgl. zu Augustins Position zu diesem Punkt Rist, Augustine 131, Anm. 105; zum Vergleich der Positionen Julians und Augustins auch oben Anm. 272.

<sup>340</sup> Wie etwa bei Bruckner, Julian 129.

seiner Unterscheidung von Natur und Willen sowie auf der Ebene der rationalen Fakultät des Wollens nach der oben zitierten Definition versteht.

Sonderfälle von (1) und (2) sind für Julian:

(3) P ist notwendig frei.<sup>341</sup>

(4) P hat die Fähigkeit, Gutes wie Böses zu tun.<sup>342</sup>

(3) ergibt sich erneut aus Julians Schöpfungs- und Naturbegriff: Der Mensch ist frei geschaffen und unter dieser Bedingung notwendig und von Natur aus frei. In diesem Zusammenhang ist auch Julians Rede von einer emanzipierten Freiheit des Menschen zu sehen.<sup>343</sup> (1) und (3) stehen nicht im Widerspruch zueinander, da der Ausdruck „notwendig“ homonym verwendet ist. In (1) bezieht er sich auf die Funktion des Willens, in (2) auf die Existenz der Natur. Entsprechend ist auch (4) zu verstehen. Augustinus bestreitet (4) mit dem Argument, Julian behaupte damit entweder, Gott sei nicht frei, oder, er sei fähig, Böses zu tun.<sup>344</sup> Der Fall Gottes ist jedoch ein Spezialfall, da Gott der Schöpfer von Naturen ist und Naturen in jedem Fall gut sind. Die Frage, ob Gott, wenn er nicht schafft, damit etwas Gutes oder etwas Böses tut, oder ob er neben dieser guten Welt mit ihren guten Naturen etwa auch eine böse Welt mit bösen Naturen schafft, oder ob er etwas anderes tut als zu schaffen, ist nach Julian absurd, da wir als seine Geschöpfe nur insofern eine Beziehung zu ihm haben, als wir ihn als unseren Schöpfer erkennen,<sup>345</sup> d. h. als von Natur aus (notwendig) gut. Da wir von daher auch nicht zwischen Wesen und Willen Gottes unterscheiden können, ist der geschöpfliche Freiheitsbegriff nicht auf Gott anwendbar.

Augustinus nimmt (4) jedoch als Spezialfall für Adam vor dem Fall an (*posse peccare*).<sup>346</sup> Durch den Fall, so Augustinus, befindet sich Adam und nach ihm jeder Mensch im Widerspruch zu (1) in einem Zustand der Notwendigkeit, der ihn zum Tun des Bösen zwingt und zum Tun des Guten unfähig macht (*non posse non peccare*). Augustinus behält also die Unterscheidung von Natur und Willen nicht bei, sondern nimmt die Existenz Gutes bzw. Böses wollender Naturen an, wobei erstere als von Gottes und Christi Gnade befreit, also unter Erfüllung von (1) frei, letztere als notwendig verdammt und somit unfrei definiert werden, für Julian ein in sich widersprüchliches Konzept. Der Wille eines Menschen, so Julian, ist eine in bezug auf die Natur der Seele *mögliche* Seelenregung (*motus animi*), im Unterschied zur bedingt *notwendig* guten Natur der Seele selbst.<sup>347</sup> Für Julian sind (2)

<sup>341</sup> Iul. Flor. = Aug. c. Iul. imp. 5,47 (PL 45, 1483): *libertatem [sc. peccandi] ... a necessario habet, uoluntatem a possibili*.

<sup>342</sup> Iul. Flor. = Aug. c. Iul. imp. 6,11 (PL 45, 1519): *libertas ... possibilitas boni malique, sed uoluntarii*.

<sup>343</sup> Iul. Flor. = Aug. c. Iul. imp. 1,78 (CSEL 85/1, 93); 5,47 (PL 45, 1483).

<sup>344</sup> Iul. Flor. = Aug. c. Iul. imp. 5,38 (PL 45, 1474): *neque enim uel demens quisquam dixerit, deum posse peccare; aut tu dicere audeas, deum liberum arbitrium non habere*.

<sup>345</sup> Vgl. Iul. Flor. = Aug. c. Iul. imp. 4,136 (PL 45, 1430); s. oben Anm. 273.

<sup>346</sup> Vgl. dazu Rist, Augustine 130ff. Bruckner (Julian 131), der (4) bei Julian infragestellt, weil er damit nicht erklären könne, wie sich aus der Fähigkeit, dies oder jenes zu wollen, ein Wille zum Guten oder Bösen bilden solle, hätte dieselbe Frage also auch hinsichtlich Augustins Konzept vom Zustand Adams vor dem Fall stellen können.

<sup>347</sup> Iul. Flor. = Aug. c. Iul. imp. 5,61 (PL 45, 1496): *uoluntas ergo, quae nihil est aliud quam motus animi cogente nullo, possibilitatem suam naturae debet, effectum suum sibi. in natura enim exorta est, sed a possibili, non a necessario*.

und (4) auf der Grundlage seines Verständnisses von (1) und (3) für jedes Stadium der Willensbildung gewährleistet. Der Wille, so Julian, determiniert sich selbst. Er „will nur, weil er will“.<sup>348</sup> Er entsteht zwar im Spannungsgefüge von Natur und Freiheit, jedoch lediglich als eine *Möglichkeit* der Seele. Seine Ursache hat er allein in sich, seine *Wirklichkeit* und dadurch bedingte *Notwendigkeit* allein aus sich selbst; und er trägt damit auch die alleinige Verantwortung für das, was er auf der Grundlage der Natur und unter Anwendung seiner Freiheit bewirkt.<sup>349</sup>

Insofern Julians Willens- und Freiheitsbegriff voluntaristische Züge trägt,<sup>350</sup> resultieren diese aus Julians prinzipieller Unterscheidung der rationalen Fakultäten in der Seele, die P befähigen, eine Entscheidung zu treffen, von ihrer Anwendung und ihrem Zweck, dem tätigen Willen. Augustinus nahm eine solche Unterscheidung nicht vor, sondern identifizierte Intellekt und Willen in der Natur von P. Julian hat aber nicht nur einen distinkteren Freiheits- und Willensbegriff<sup>351</sup> als Augustinus, auch seine Begriffe von Schöpfung und Natur sind strenger voneinander unterschieden, wie oben dargelegt. Im Unterschied zu Augustinus ging es Julian nicht darum, zu zeigen, wie menschliches Handeln angesichts der All- und Alleinwirksamkeit Gottes überhaupt – prinzipiell – denkbar sei, ein in Julians Augen widersprüchliches Unterfangen. Worauf Julian abzielte, war, vorausgesetzt daß der Mensch als ein Geschöpf Gottes völlig über einen von Gottes Willen unabhängigen (emanzipierten) Handlungsapparat verfügt, dessen Elemente im Kontext der Geistseele als geschöpflicher Natur des Menschen in ihrer je eigenen Funktion zu umreißen. Außerhalb dieses Kontexts würde Julians Willensbegriff in der Tat an Voluntarismus gemahnen, vor allem wenn man ihn aus augustinischer Perspektive untersuchte. Innerhalb des Gesamtkonzepts Julians jedoch fügt er sich als Akzidenz in den Rahmenbau der Natur von P ein.

Mag er also auch Herr seiner selbst sein und seine Freiheit immer erhalten bleiben, „nach dem Begehen von Sünden ebenso vollständig wie vorher“,“<sup>352</sup> mag er in zahlreichen Einzelfällen sündhaften Versuchungen nachgeben und dadurch P veranlassen, vom Pfad der Gerechtigkeit abzuweichen,<sup>353</sup> mag er vorübergehend als durch schlechte Gewohnheit in seiner Freiheit gemindert erscheinen, so daß es in bestimmten Fällen aufgrund äußerer Indizien mitunter als wahrscheinlicher gelten mag, daß eine bestimmte Person P Böses tut statt Gutes. All dies, so Julian, ändert nichts an der Tatsache, daß sich „durch die Sünde nicht die Natur selbst verändert, sondern lediglich die Qualität ihres Verdienstes“,“<sup>354</sup> d. h. auch und gerade in ihrer

<sup>348</sup> Bruckner, Julian 128.

<sup>349</sup> Iul. Flor. = Aug. c. Iul. imp. 5,56 (PL 45, 1489): „Der Wille entsteht im Kontext von [Natur und Freiheit], nicht jedoch aus jenen. [Natur und Freiheit] sind Aspekte des Willens, aber sie erfüllen nicht seine Definition; und sie verursachen nicht, sondern empfangen seine Verdienste in ihrer Verschiedenheit.“ – *iam uoluntas quidem in his exoritur, sed non de his. capacia uoluntatis sunt quippe, non plena; nec faciunt, sed accipiunt diuersitatem meritum.*

<sup>350</sup> Vgl. Refoulé, Julien 77.

<sup>351</sup> Iul. Flor. = Aug. c. Iul. imp. 5,57 (PL 45, 1490): *bona ergo possibilitas mali atque boni uoluntatem non cogit, sed permittit oboriri.*

<sup>352</sup> Iul. Flor. = Aug. c. Iul. imp. 1,91 (CSEL 85/1, 104.4-5): *liberum autem arbitrium et post peccata tam plenum est, quam fuit ante peccata.*

<sup>353</sup> Vgl. Iul. Flor. = Aug. c. Iul. imp. 3,112-114 (CSEL 85/1, 432-435).

<sup>354</sup> Iul. Flor. = Aug. c. Iul. imp. 1,96 (CSEL 85/1, 111.8-11): *nos dicimus peccato hominis non naturae statum mutari, sed meriti qualitatem, id est et in peccante hanc esse liberi arbitrii naturam, per quam potest a peccato desinere, quae fuit ideo, ut posset a iustitia deuiare.* In 3,208 (502)

realen Fähigkeit zur Sünde erweist sich die Natur als frei. Es kann sich jederzeit in ihr ein Wille bilden, der erfolgreich wieder von der Sünde Abstand nimmt, wie ja auch jederzeit ein Wille in ihr entstehen kann, der sie vom Weg der Gerechtigkeit abkommen läßt.

Julian beweist diese These anhand einer *reductio ad absurdum* der Gegenthese. Falls ein freier Willensakt A die Natur von P veränderte,<sup>355</sup> würde der Wille von P in dem Moment aufhören zu existieren, da er beginnt zu existieren.<sup>356</sup> Damit Veränderung möglich ist, so Julian, bedarf es einer unveränderlichen Natur als eines Prinzips, d. h. einer Substanz bzw. eines Substrats,<sup>357</sup> einer Grundlage, an der die eingetretene Veränderung ablesbar ist und *an* der sie sich vollzieht, der sie jedoch als solcher äußerlich, akzidentell, ist.<sup>358</sup> Oben in den Abschnitten zur Kategorienlehre und zur Logik wurde bereits deutlich, warum Julian auf dieser Distinktion beharrt. Im Unterschied zu Augustinus<sup>359</sup> liegt ihm daran, Rechenschaft über die metaphysischen Grundlagen seines Denkens abzulegen. Also setzt er der Dialektik Augustins ein kategoriales Handlungsmodell entgegen. Daß es ein arbeitsfähiges Handlungsmodell sein soll und Julian nicht einfachhin die Korruptibilität des Menschen leugnen will, deutet er an einer Stelle an, wo er das Verdienst einer bestimmten Handlung eben nicht der Natur, sondern der handelnden „Person“ (*persona*) zuweist.<sup>360</sup> Nicht die Seele oder Natur des Menschen „will“ bzw. handelt, sondern das Individuum, die Person, das Selbst, der Gesamtkomplex aller (emotionalen, rationalen usw.) Eigenschaften der Seele als Natur des Menschen zusammen mit oder „in“ dieser selbst.

„Für Julian ist die Verteidigung der Willensfreiheit alles andere als dialektische Spielerei.“<sup>361</sup> Julian will auf soliden logischen und ontologischen Grundlagen die Bedingungen umreißen, unter denen im Kontext christlich-kirchlichen Glaubens vernunftgemäßes, ethisch reflektiertes und von christlicher Hoffnung getragenes, menschliches Handeln stattfindet. Grundlegendste Voraussetzung dafür ist, so Julian, die Unbestechlichkeit und Verlässlichkeit der Gerechtigkeit Gottes.<sup>362</sup> Eine handelnde Person P wird unter keinen Umständen für eine Handlung zur Rechenschaft gezogen, die sie nicht im Vollbesitz ihrer Willensfreiheit beging und in be-

---

konstatiert Julian, daß wir von guten oder bösen Verdiensten in bezug auf die *persona* von P reden, nicht in bezug auf ihre Natur.

<sup>355</sup> Vgl. *Iul. Flor.* = *Aug. c. Iul. imp.* 6,9 (PL 45, 1515): „Es schiene mir von daher ausgesprochen dumm und von ausgesuchter Tölpelhaftigkeit, zu glauben, daß etwas, was als freiwillig galt, sich in eine Natur verwandelt habe.“ – *bardissimum itaque et depositae stoliditatis apparuit, credere conuersum in naturam, quod uoluntarium fuisse fateare.*

<sup>356</sup> *Iul. Flor.* = *Aug. c. Iul. imp.* 4,103 (PL 45, 1397): [*sc. uoluntas.*] *postquam coepit uoluntas esse, uoluntas esse desierit.*

<sup>357</sup> Die entsprechenden lateinischen Ausdrücke *natura*, *principium*, *substantia* und *substratum* sind zwar unterschiedlichen etymologischen Ursprungs, werden im gegebenen Zusammenhang jedoch weitgehend synonym verwendet.

<sup>358</sup> Vgl. *Iul. Turb.* 4,246 (CChr. SL 88, 385,51): *naturalia per accidens non conuertit*; *Flor.* = *Aug. c. Iul. imp.* 3,161 (CSEL 85/1, 466.18-19): *res enim uoluntatis non transit in conditionem substantiae*; 5,63 (PL 45, 1500): *permeare non potuit per naturam res uoluntatis*.

<sup>359</sup> Zur Beobachtung daß Augustinus dazu tendiert, Metaphysik in Erkenntnislehre aufzulösen, vgl. Lössl, *Intellectus* 5-8.

<sup>360</sup> *Iul. Flor.* = *Aug. c. Iul. imp.* 3,208 (CSEL 85/1, 502): *uitiari autem in unoquoque iam suo arbitratu uel bonum agente uel malum personae meritum dicimus, non naturae.*

<sup>361</sup> Refoulé, *Julien* 80.

<sup>362</sup> *Iul. Flor.* = *Aug. c. Iul. imp.* 1,35-41; 3,2-5 (CSEL 85/1, 25-30.352f.).

zug auf welche sie nicht auch die Möglichkeit hatte, sie nicht zu tun.<sup>363</sup> Für Julian stellt in diesem Zusammenhang die Abwälzung der Verantwortung für die Sünde auf den als Tier (*bestia, serpens*; Gen 3,14) mythologisierten Teufel geradezu eine Verharmlosung des Bösen dar, wo doch der Ursprung des Bösen in Wirklichkeit in der auf Rationalität gegründeten Freiheit des Menschen bzw. in deren Kontingenz anzusiedeln ist.<sup>364</sup> So gesehen wäre nach Julian zu fragen, welcher menschliche Akt überhaupt in jeder Hinsicht die strengen Maßstäbe erfüllt, die er an einen im Vollsinn freien Akt anlegt.<sup>365</sup> Doch selbst vorausgesetzt, es finden im Vollsinn freie, sündige Akte statt: „Gott kann auch denen, die es nicht verdienen, allein zur Ehre seiner Milde zu Hilfe eilen – und tut es für gewöhnlich auch. Was er jedoch nicht kann, ist, diejenigen, die keine Sünde begangen haben, zu bestrafen, ohne die Gerechtigkeit mit Füßen zu treten.“<sup>366</sup> Die Möglichkeit von im Vollsinn freien, sündigen Akten, so Julian, ist freilich anzunehmen, da andernfalls das Böse in seiner „Infamie“ verharmlost würde – wie in Augustins Konzept eines Zustands „nach dem Fall“, in dem der Mensch „notwendigerweise“ bzw. „von Natur aus“ sündige.<sup>367</sup> Im Vollsinn freie, gute Akte sind anzunehmen, da sonst der Verdienstcharakter guter Taten infragegestellt würde – wie in Augustins Konzept einer Unmöglichkeit zu sündigen im Fall einer Prädestination zum Heil.<sup>368</sup>

---

<sup>363</sup> Iul. Flor. = Aug. c. Iul. imp. 5,28 (PL 45, 1466) – unter Verweis auf Aug. duab. ann. 15 (CSEL 25/1, 70).

<sup>364</sup> Iul. Flor. = Aug. c. Iul. imp. 6,28 (PL 45, 1576): *tamen peccatum in solius agentis uoluntate resedisse*.

<sup>365</sup> Auch hier wäre erneut das Prinzip der bedingten Notwendigkeit zu berücksichtigen: Daß ein Akt konditioniert ist, heißt nicht, daß er nicht frei ist.

<sup>366</sup> Iul. Flor. = Aug. c. Iul. imp. 2,139 (CSEL 85/1, 263.7-9): *subuenire non merentibus potest et solet deus cum laude clementiae, punire autem non peccantes non potest sine euersione iustitiae*.

<sup>367</sup> Iul. Flor. = Aug. c. Iul. imp. 1,105 (CSEL 85/1, 121); vgl. 5,42 (PL 45, 1478f.).

<sup>368</sup> Iul. Flor. = Aug. c. Iul. imp. 1,106 (CSEL 85/1, 123f.); vgl. auch 1,102 (120).



## FÜNFTES KAPITEL

### EXEGESE UND HERMENEUTIK

#### VORBEMERKUNGEN

##### Zur Methode und Herkunft der antiochenischen Exegese

Im letzten Kapitel ging es um Bildung, Wissen und philosophische Grundeinstellung Julians. Gegenstand dieses Kapitels ist Julians Exegese und Hermeneutik, d. h. die Praxis und die theoretischen Prinzipien seiner Bibelauslegung, insbesondere insofern sie von der antiochenischen Exegese beeinflusst sind.

Julians Kontakte mit Theodor von Mopsuestia waren schon zu seinen Lebzeiten ein Thema.<sup>1</sup> Daß seine Exegese von der antiochenischen Exegese beeinflusst ist, zu deren wichtigsten Vertretern Theodor von Mopsuestia zählt, wurde seit der Entdeckung und Erforschung von Julians Kommentarwerken wiederholt herausgestrichen.<sup>2</sup> Eine Würdigung der theologischen Implikationen dieses Sachverhalts steht jedoch bis heute aus.<sup>3</sup> Selbst Bouwman, seit dessen „Buch über Julians exegetische Methode [... Julian] nicht mehr als ein glaubensloser Rationalist abgestempelt werden“ kann, „hält Julian in seinen polemischen Werken immer noch für einen radikalen Rationalisten“ und Nominalisten.<sup>4</sup> Ohne darauf einzugehen, daß ja auch die polemischen Werke von exegetischen Fragen, vor allem zur Paulus- und speziell zur Römerbriefexegese dominiert werden, problematisiert er so-

---

<sup>1</sup> Zum Komplex des Pelagianismus im Osten und speziell der Kontakte zwischen Theodor und Julian s. Wermelinger, Rom 210.228.244.251-252; Wickham, Pelagianism 206-207; Gross, Theodor (zu Theodor als einem Gegner der Erbsündenlehre; allgemeiner Zisi, Lehre; vgl. dazu Bruns, Theodor 1, 44-45); sowie die entsprechenden Abschnitte im folgenden Kapitel.

<sup>2</sup> Vgl. Morin, *Ouvrage*, bes. 18-21; Vaccari, *Commento*, bes. 15.89.104.118f.182-184; *θεωρία*; Teoria, bes. 103.135; Bover, *Teoria*; Weymann, *Hiobkommentar*, bes. 242f.; De Plinval, *Julien*; Bouwman, *Julian*, bes. 113, daneben auch 88.90.100.102f.108.120.133; Wermelinger, *Rom*, bes. 265; Neuere Forschungskontroversen, 201; s. aber auch schon Bruckner, *Julian* 4f.84f.113-125.

<sup>3</sup> Refoulé, der als erster versucht hat, ein grundsätzlich positives Bild des Theologen Julian zu zeichnen, konzentriert sich auf die philosophischen Hintergründe und berührt exegetische Fragen lediglich am Rande (vgl. *Julien* 43). Seine Verweise auf mögliche antike Quellen von Julians Philosophie, insbesondere die Werke von Platon- und Aristoteleskommentatoren wie Alexander von Aphrodisias – nach *Simpl. phys.* 1170.20.1176,32 *commentator* [ἐξηγητής] κατ' ἐξοχήν – und Nemesius von Emesa (s. *Julien* 233-244), lenken jedoch den Blick auf die im gegenwärtigen Zusammenhang wichtige Frage nach der Entstehung und Entwicklung der spätantiken Kommentartechnik, aus deren Kontext heraus auch die antiochenische Exegese zu verstehen ist; zu Alexander s. jetzt in der Einleitung von Barnes (*Alexander*, bes. 4-7); zum philosophischen Kommentar allgemein auch Lamberz (*Form*) und immer noch Geffcken (*Entstehung*); zur antiochenischen Exegese Schäublin, *Entstehung*, bes. 25-65.171-172; *Prägung*; außerdem Neuschäfer, Origenes; jetzt auch den Überblick bei Fuhrer, *Kommentar (Literatur)*; dort nicht erwähnt sind die hilfreichen Werke von Mansfeld, *Prolegomena*; Swiggers-Wouters, *Grammar*.

<sup>4</sup> Wermelinger, *Rom* 265 und ebd. Anm. 262 zu Bouwman, *Julian* 23. Vor allem der Vorwurf des Nominalismus dürfte nach dem im letzten Kapitel zu Julians philosophischer Grundposition Gesagten kaum nachvollziehbar sein.

mit bei Julian ein Element antiochenischer Bibelauslegung, das etwa bei Theodor von Mopsuestia als selbstverständlich akzeptiert wird.<sup>5</sup> Möglicherweise wirkt hier noch der Einfluß Bruckners nach, der Julians Rationalismus psychologisch deutete und den Verbindungslinien zur Exegese der Antiochener und speziell Theodors nicht weiter nachging, obwohl ihm auch in den ihm bekannten Werken Julians genügend Material für ein solches Unterfangen zur Verfügung gestanden hätte.<sup>6</sup> Es ist allerdings bezeichnend, daß Bruckner die Bedeutung dieses Materials nicht in ihrer Tragweite erkannte, solange die Erforschung der antiochenischen Exegese noch relativ wenig vorangeschritten war.<sup>7</sup> Erst im Zuge der Entdeckung und Erforschung seiner exegetischen Werke wurde Julian konsequent in Beziehung zur antiochenischen Exegese gesetzt. Umgekehrt trugen nun auch viele Julianstudien zur Erforschung der antiochenischen Exegese bei.<sup>8</sup> Weitere Fortschritte in der Erforschung letzterer wirken somit konsequenterweise auch auf Ergebnisse der Julianforschung zurück, wie sie etwa von Bouwman vorgelegt werden. Bouwmans Charakterisierung der antiochenischen Exegese und die Weise, wie er Julians Verhältnis zu ihr faßt, dürften dies deutlich machen.

<sup>5</sup> Vgl. Wickert, Studien 45-61 („Der rationale Charakter der Paulusexegese Theodors“); ebd. 2. 193-194 äußert sich jedoch auch Wickert zweifelnd zur Frage nach der Orthodoxie Theodors im Zusammenhang mit seiner Exegese; zum Problem, in der Pelagianismus- und Nestorianismussforschung Exegese- und Dogmengeschichte adäquat aufeinander zu beziehen vgl. Lössl, Spuren 187; Schäublin, Untersuchungen 27.37-38; s. auch ebd. 26, Anm. 4 zu Ziegenaus, Menschenbild 88-89, Theodor erkläre die Bibel nach seiner „charaktertypischen Einstellung“ mit seiner „persönlichen Grundhaltung“ (nicht Schrift oder Tradition) als Letztinstanz: Diese Kritik treffe den Kern der Sache insofern nicht, als sie ... gegen jede ... Interpretation erhoben werden könne.

<sup>6</sup> Es ist bemerkenswert, wie Bruckner (Julian 110-125) die Ähnlichkeiten vor allem der Paulusexegese Julians mit derjenigen Theodors bzw. der antiochenischen Schule (s. 123-124, Anm. 3 den Verweis auf Kihn, Theodor) und in einigen Punkten auch mit derjenigen der modernen historisch-kritischen Exegese (s. etwa 153, Anm. 1 zu Jülicher; 157, Anm. 1 zu Holsten und Overbeck) zwar wahrnimmt, sie jedoch, wo es nur geht, wegzuerklären versucht und im übrigen keinerlei Schlußfolgerungen im Hinblick auf die Schultradition zieht, in der Julian stehen könnte. Der Abschnitt über Julian als Exeget ist eingebettet in das Kapitel über die Lehre Julians (vgl. Bruckner, Julian 101-135). Julians Rationalismus wird (ebd. 101-110) in erster Linie von seiner Persönlichkeit her, gewissermaßen als Charakterzug erklärt. Von daher dürfte auch Bouwmans (Julian 123), Browns (Augustinus 334) vorwegnehmende Charakterisierung Julians als arrogant, stolz und intellektuell überheblich auf den unterschwelligen Einfluß Bruckners zurückzuführen sein.

Wie jedoch nunmehr Wermelinger (Rom 264-265, bes. Anm. 165) herausstreicht, bezieht sich die vielzitierte Stelle *Flor.* = *Aug. c. Iul. imp.* 2,16 (CSEL 85/1, 173): *quod ratio arguit, non potest auctoritas uindicare*, nicht auf einen dogmatisch-fundamentaltheologischen, sondern vielmehr auf einen spezifisch exegetischen Streitpunkt, nämlich Augustins Auslegung von Röm 5,12. Augustins rein von der *ratio* her entwickelte Ur- und Erbsündenlehre, so Julian, werde von der *auctoritas* von Schrift und Tradition nicht gedeckt; vgl. dazu oben im vierten Kapitel S. 109-110, Anm. 167.169. 180.181; sowie im folgenden, bes. S. 213-214.

<sup>7</sup> Zur antiochenischen Methode bzw. speziell Theodor von Mopsuestia lagen etwa Bultmann (s. Exegese 18) 1912 an Untersuchungen nur vor: Hergenröther, Schule; Kihn, Bedeutung; Theodor. Wickert (Studien) glaubte gar noch um 1960, für seine Studie zur Paulusexegese Theodors völlig ohne Bibliographie zur Sekundärliteratur auszukommen. Schäublin (Untersuchungen) kann außer den schon genannten Titeln nur nennen: Dumortier, Chrysostome 7-42; Greer, Theodore; Laistner, Exegesis; Nash, Exegesis (zur vernichtenden Kritik dieses „überflüssigen Aufsatz[es]“ s. ebd. 30, Anm. 16); Piro, L'œuvre (s. dazu die kritische Besprechung von Bultmann, in: Exegese 134-135); Schreckenberg, Exegese; Specht, Standpunkt; Vosté, Chronologie; Ziegenaus, Menschenbild; zu neuerer Literatur s. Schäublin, Prägung.

<sup>8</sup> Vgl. dazu die Studien Vaccaris zum Ijob- und Bouwmans zum Kleinen Prophetenkommentar sowie Devreesse's zur Übersetzung von Theodors Psalmenkommentars (s. dazu auch Schäublin, Untersuchungen 19-20; CChr. SL 88, vii-xxxiv; 88A, bes. xv-xxxvii).

Bouwman charakterisiert die antiochenische Exegese philosophisch grundsätzlich in Kontrast zur alexandrinischen. Er weist den Antiochenern eine „rationale, logische Denkform“ zu, den Alexandrinern hingegen eine „assoziative, mystische Denkweise.“ Die Antiochener dächten tendenziell historizistisch. Sie gingen von der „realen Kontinuität der Heilsgeschichte“ aus. Die Alexandriner seien hermeneutisch veranlagt. Ihr Bezugspunkt sei die „verbale Kontinuität“ des Textes der Heiligen Schrift und seiner Bilder.<sup>9</sup> Bouwman korreliert diese Eigenschaften zu den philosophischen Systemen des Aristotelismus einerseits mit seiner Konzentration auf das historische Einzelphänomen, das die *οὐσία* des Ganzen gewissermaßen einschließe, und des Platonismus andererseits mit seiner Betonung der allgemeinen Idee, in der die Gesamtheit der Einzelphänomene aufgehoben werde. Beide Schulen, so Bouwman, kannten somit zwar eine übergeschichtliche *θεωρία*,<sup>10</sup> sie akzentuierten diese jedoch jeweils recht verschieden.<sup>11</sup> Was die antiochenische Schule angehe, so gebe sie sich zwar für eine messianisch-christologische Deutung von Schrifttexten grundsätzlich offen, faktisch aber setze sie der Deutung im Einzelfall fast ausnahmslos eng gefaßte historische und grammatische Grenzen.<sup>12</sup>

Bouwmans Beobachtungen sind zweifellos richtig. Seine philosophiegeschichtliche Deutung der antiochenischen Methode ist jedoch auf dem Hintergrund neuerer Forschungen etwas zu relativieren. Oben zu Beginn des vierten Kapitels wurde bereits angedeutet, daß die grundlegenden philologischen Methoden der antiochenischen wie auch der alexandrinischen Schule<sup>13</sup> weniger philosophiegeschichtlich als vielmehr aus dem realhistorischen Kontext des rhetorisch-literarischen Schul- und Grammatikunterrichts der Spätantike heraus zu erklären sind.<sup>14</sup> Auch daß dies freilich nicht zum Anlaß genommen werden sollte, die Unterschiede zwischen den beiden Schulen zu überspielen, wurde bereits gesagt.<sup>15</sup> Restriktiv zwar, aber dennoch dezidiert formuliert Schaublin diesen Unterschied, wenn er schreibt, die Antiochener hätten wohl „konsequenter als andere ‚Schulen‘ ihrer Exegese grammatische Grenzen gesetzt“.<sup>16</sup>

Gleich wie man sich also heute der Frage nach dem Wesen der antiochenischen Methode annähert, ob auf philosophie- oder auf philologiegeschichtlichem Wege,

<sup>9</sup> Julian 102-103.113.

<sup>10</sup> Nach Schaublin (Untersuchungen 29, Anm. 13) bezeichnen auch antiochenische Exegeten, namentlich etwa Diodor, eine Exegese ohne *θεωρία* verächtlich als *ἰουδαϊσμός*.

<sup>11</sup> Vgl. Bouwman (Julian 93-95) zur Herkunft und Bedeutung des Begriffs in den verschiedenen Kontexten; vgl. auch die oben unter Anm. 2 aufgeführten Titel.

<sup>12</sup> Vgl. dazu die von Bouwman (Julian 95-108) analysierte Definition Julians.

<sup>13</sup> Zu den Gemeinsamkeiten von antiochenischer und alexandrinischer Exegese vgl. Neuschäfer, Origenes 369, Anm. 135 zur „Notwendigkeit, das Verhältnis der alexandrinischen zur antiochenischen Exegese nicht nur ... unter dem Gesichtspunkt der Gegensätzlichkeit [Allegorese]..., sondern auch ... der Gemeinsamkeit und Kontinuität [grammatisch-rhetorische Exegese] zu betrachten.“ Im Hinblick auf die Entstehung und den Charakter von Pelagius' Paulinenkommentar äußert sich ähnlich Tauer, Neue Orientierungen.

<sup>14</sup> Vgl. dazu auch Schaublin, Untersuchungen 31-32: Auch in den paganen Philosophenschulen (etwa Athens) praktizierte man nicht theoretische Philosophie in Reinform, sondern betrieb methodisch Exegese (etwa von Werken Platons und Aristoteles); und „für die Antiochener war die Bibel ... nicht [einmal in erster Linie] eine philosophische Schrift ..., sondern ein Geschichtsbuch, und entsprechend unterwarf man sie weitgehend nicht einer philosophischen, sondern einer eigentlich ‚literarischen‘ Auslegung.“

<sup>15</sup> Vgl. oben am Anfang des vierten Kapitels, S. 74-75, Anm. 8.

<sup>16</sup> Prägung 170.

ihr Bemühen, biblische Texte „auf ihren unmittelbaren und einfachsten Sinn hin zu prüfen,“<sup>17</sup> drängt sich immer wieder als eines ihrer charakteristischsten Merkmale auf. Als Ausdruck dieses fundamentalen Anliegens der antiochenischen Exegese zitiert Schäublin eine Passage aus dem Psalmenkommentar Theodors von Mopsuestia. Darin hält Theodor der messianischen Interpretation von Ps 35/36, 10 („Denn bei dir ist die Quelle des Lebens, in deinem Licht schauen wir das Licht“) grundsätzlich entgegen, es sei „unangebracht, unter Anführung allerlei kluger Gedanken die eigenen Meinungen aufzublähen“, auch wenn ihnen dadurch zufällig ein höherer Wahrheitsgehalt zugesprochen werden könne; denn möglicherweise werde die Hierarchie solcher „wahrer“ oder „wirklichkeitsgetreuer Meinungen“ in erster Linie mit der „hinzugehörten“ Wahrheit überhaupt erst erzeugt.<sup>18</sup>

Die Radikalität dieses Denkens ist bemerkenswert. Sie wirft aber auch Fragen auf. Im Grunde, so Schäublin, ist es unmöglich, unter der von Theodor formulierten Voraussetzung Theologie – im sprichwörtlich „traditionellen“ Sinne – zu treiben; denn diese Art von Theologie ist auf die Möglichkeit angewiesen, Schrifttexte unter Berufung auf die Wahrheitsfähigkeit räumlich und zeitlich bedingter Meinungen einzelner Ausleger oder Gruppen von Auslegern (Theodors οἰκεῖα δόγματα) massiven Umdeutungen zu unterziehen, d. h. Traditionen zu bilden, den οἰκεῖα δόγματα τὴν ἀλήθειαν, Wahrheitsgehalt, zuzuweisen und dadurch eine Hierarchie wahrer Meinungen, oder, um das moderne Wort zu gebrauchen, Dogmen zu schaffen, wenn auch nur, um sie ständig weiterzuentwickeln; denn, so Schäublin weiter, das Verständnis der jeweils im Kontext einer bestimmten Tradition heiligen Schriften muß „stets dem aktuellen Stand des Denkens, Wissens und Empfindens oder der vom Exegeten vertretenen Lehre entsprechen.“<sup>19</sup>

Nun gehörten aber die Antiochener selber einer ganz bestimmten theologischen Tradition im Kontext des griechischen Christentums ihrer Zeit an. Versuchten sie, ihrem historisch-grammatischen Anspruch als einem theologischen in seiner Radikalität gerecht zu werden, widersprachen sie ihm wie auch ihrer Tradition. Ihr Unternehmen scheiterte in doppelter Weise. Noch in der modernen Forschung wurde es mitunter so dargestellt. Konservative Theologen sahen aus dem Geist der antiochenischen Exegese Häresien entstehen,<sup>20</sup> Philologen und moderne Exegeten, obwohl generell von Sympathie getragen, tendierten dazu, ihre Defizite in Kontrast zu den Fortschritten der historisch-philologischen Methode im 19. Jahrhundert zu setzen, ohne auf ihre ursprünglich theologische Zielsetzung einzugehen.<sup>21</sup> Theologen wiederum schlossen aus letzterer auf einen theologischen Ursprung der gesamten Methode. Specht etwa sah sie aus der alexandrinischen, Kihn aus einer Kombination derselben mit syrisch-jüdisch-gnostischer Exegese, Greer aus einem Traditionsstrang der jüdischen Exegese hervowachsen.<sup>22</sup> Pirot identifizierte als

<sup>17</sup> Schäublin, Untersuchungen 26.

<sup>18</sup> Theod. Mops. Ps 35,10b (202.23 Devreese): ἀποπον γὰρ σοφίσμασι κεχηρμένους τὰ οἰκεῖα κατὰσκευάζειν δόγματα, καὶ τὴν ἀλήθειαν τοῖς δόγμασι προσεῖναι συμβαίνει· δυνατόν γὰρ μετὰ ἀληθείας τῆς προσηκούσης ποιεῖσθαι μάλιστα τῶν τῆς ἀληθείας δογμάτων τὴν σύστασιν. Julian hat diese Passage nicht übersetzt und sich damit genau an Theodors Prinzip gehalten (vgl. CChr. SL 88, 164).

<sup>19</sup> Schäublin, Untersuchungen 25.

<sup>20</sup> Vgl. etwa Vosté, Chronologie 56; zitiert bei Schäublin, Untersuchungen 27, Anm. 7.

<sup>21</sup> Vgl. Schäublin, Untersuchungen 26-27.

<sup>22</sup> Specht, Standpunkt 14; Kihn, Theodor 12; Greer, Theodore 86-111; vgl. Schäublin, Untersuchungen 28-29.

ihre frühesten Verfechter eine Gruppe „römischer Adoptionisten um Theodotus“, an die die Antiochener zwei Generationen später versucht haben könnten anzuknüpfen. Damit verschiebt sich das Problem jedoch nur zeitlich nach hinten und sogar Schaublin legt nahe, daß die Antiochener als die „Säulen der Orthodoxie“, als die sie zu ihren Lebzeiten galten, sich wohl kaum auf die Arbeitsweise einer kleinen Gruppe von Häretikern berufen haben dürften.<sup>23</sup>

Verbreiteter als die Vermutung, die antiochenische Exegese sei aus einer frühchristlich-theologischen Bewegung hervorgegangen, war lange Zeit, wie auch das oben zitierte Beispiel Bouwmans illustriert, die Vermutung, sie gründe auf schulphilosophisch-aristotelischem Denken. Schaublin weist jedoch zu Recht auf die Pauschalität von Urteilen hin, die jeweils schon, wie etwa Harnack, das „nüchterne“, oder, wie Greer, das „unvoreingenommene“ Denken der Antiochener als Indiz für ihren Aristotelismus anführen. Auch könne, so Schaublin weiter, von einem Aristotelismus der Antiochener wohl nicht in dem Sinne die Rede sein, daß etwa Diodor, falls er in Athen studiert haben sollte, am Peripatos im fachphilosophischen Sinne zum Aristoteliker ausgebildet worden sei.<sup>24</sup> Diodors rhetorisch-literarisches Studium wird vielmehr nicht grundlegend verschieden von dem oben zu Beginn des vierten Kapitels umrissenen bzw. von dem etwa der Kappadozier oder eines Johannes Chrysostomus gewesen sein.<sup>25</sup>

Dennoch zieht Schaublin wohl eine etwas zu scharfe Trennungslinie zwischen der Fachphilosophie und der literarhistorisch-grammatischen Exegese der Spätantike, wenn er meint, der Fachphilosophie jener Zeit sei die Diskussion „eigentlich historischer“ Probleme fremd gewesen. Die Frage nach der Wirklichkeit (*ἀλήθεια*) faktischer Ereignisse (*πράγματα*) bzw., wie oben am Theodorzitat illustriert, nach dem Wahrheitsgehalt individueller philosophischer Lehrmeinungen (*δόγματα*) über die Wirklichkeit beschäftigte – gerade seit Aristoteles,<sup>26</sup> in gewissem Sinne schon

<sup>23</sup> Vgl. Pirot, L'œuvre 12-14; Schaublin, Untersuchungen 30-31; zum fehlenden Eingehen Pirots auf die pagane Kommentarliteratur auch Bultmann, Exegese 135 (Rez. Pirot, L'œuvre, urspr. in: ThLZ 39 [1914] 363-364); allerdings finden sich schon bei Euseb. *hist. eccl.* 5,28,13-15, hinter dem Schaublin (Untersuchungen 30, Anm. 18) Pirots Quelle vermutet, Hinweise auf pagane Querverbindungen; s. jetzt auch Löhr, Theodotus, bes. 103.124-125; unten S. 254.

<sup>24</sup> Zu Diodor vgl. Schaublin, Diodor; Fuhrer, Diodor. Für eine pagane Ausbildung Diodors in Athen spricht seine Erwähnung in einem Brief Kaiser Julians an Photinos (*ep.* 90 [174.26 Bidez]; vgl. *Fac. pro def. trium cap.* 4,2 [PL 67, 621]), dagegen Hier. *uir. ill.* 119 (PL 23, 750A), der auf Diodors *ignorantia saecularium litterarum* abhebt (Schaublin, Untersuchungen 31, Anm. 22; 43, Anm. 2); zu Verbindungslinien zwischen Rhetorik- und Philosophiestudium in Athen während der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts vgl. etwa Wyss, Gregor (1) 182-183 (Schilderung eines Studiums in einem Gedicht Gregors [PG 37, 1510.58-1511.75]; zur Philosophie in Athen s. auch Greg. *Naz. or.* 31,5.15f. [150.163-165 Mason]; 43,21.23 [SC 384, 168]; *Iul. epp.* 12.13 [19-20 Bidez]); Rist, Basil's Neoplatonism (zum Einfluß jamblichischen Neuplatonismus' und dessen Präsentation aristotelischer Lehren; zum Aristotelesbild Gregors von Nazianz in diesem Kontext vgl. Wyss, Gregor (2) 827-829; ebd. 794-795 zum Studium in Athen, 797-798 zur Allgemeinbildung, 800-808 zur Rhetorik; 833-835 zum Neuplatonismus); Rousseau, Basil 30-32 (zu Basilios); Barnes, Himerius (zu Datierungsfragen); Saffrey-Westerink, Proclus xl (zu einer Darstellung des Philosophiestudiums in Athen bei Himerius (*or.* 48,20-25 [Colonna]) um 370.

<sup>25</sup> Schaublin, Untersuchungen 30-31.43-55 (zur Bildung Diodors; vgl. etwa 47-48 zu medizinischem Wissen). Allgemein beobachtet Schaublin bei Diodor eine gewisse Zurückhaltung beim Gebrauch paganen Wissens und eine recht konventionelle exegetische Technik, was ebenfalls für eine konventionelle Ausbildung Diodors im oben genannten Sinne spricht.

<sup>26</sup> Arist. *met.* 1,3-10 (983a-993a) liefert das Urmodell einer philosophie- und dogmengeschichtlichen Abhandlung. Am Beginn dieses Abschnitts betont Aristoteles, es sei nützlich, jene hinzuzu-

seit Platon<sup>27</sup> – gerade auch die Philosophie, die sich in der Spätantike progressiv zu einer textbezogenen, Kommentare produzierenden Philosophiegeschichte entwickelte;<sup>28</sup> und insofern es ihnen um δόγματα, d. h. um die Bedeutung protreptisch, poetisch, narrativ oder wie auch immer literarisch vermittelter πράγματα sowie die aus ihnen abstrahierbare θεωρία ging, verstanden auch die historisch-grammatische Exegese treibenden Antiochener die Aussagen der Bibel philosophisch bzw. theologisch und nicht „rein“ historisch oder literarisch;<sup>29</sup> d. h. sie hielten sich in dieser Hinsicht eher an Aristoteles als an jene Homerexegeten, die sich (nach Aristoteles) zu sehr in Details ergingen und dabei das Ganze aus dem Blick verloren.<sup>30</sup>

ziehen, die früher über die Wahrheit philosophiert hätten. Ihre Meinungen zu studieren sei dem eigenen Erkenntnisfortschritt förderlich, sei es dadurch, daß man sie widerlegen, oder dadurch, daß man ihnen Vertrauen schenken könne. Zwar legt Aristoteles methodologisch nicht weiter Rechenschaft über dieses sein Vorgehen ab, es widerspricht jedoch der oft gehörten, hauptsächlich auf eine Stelle in *poet.* 9 (1451a) gegründete Ansicht, er lege dem historischen Erkenntnisprozeß keine Bedeutung bei. Tatsächlich behandelt er das historische Referat philosophischer Lehrmeinungen als Element seiner eigenen Philosophie (vgl. dazu Guthrie, Aristotle; Ricken, Philosophie 13-14). In *poet.* 9 (1451a) spricht er zwar davon, daß die Dichtung eine philosophischere und damit ernsthaftere Tätigkeit als die Geschichtsschreibung sei (φιλοσοφώτερον καὶ σπουδαιότερον ποίησις ἱστορίας ἐστίν), weil sie von Dingen handle, die geschehen könnten (οἷα ἂν γένοιτο), nicht von solchen, die bereits geschehen seien (τὰ γενόμενα). Er definiert die Geschichtsschreibung aber auch als das, was vom Besonderen (τὰ καθ' ἕκαστον) handle, im Unterschied zu Dichtung und Philosophie, die vom Allgemeinen (τὰ καθόλου) handelten, d. h. von dem, was sich grundsätzlich der Wahrscheinlichkeit oder Notwendigkeit nach ereigne. Diese Aussage ignoriert natürlich, daß auch Dichtung, etwa Homers Epik, geschichtsbildend wirkt und daß umgekehrt Geschichtsschreibung auch einen gewissen Anspruch auf Allgemeingültigkeit erhebt. Thukydides etwa suchte in den konkreten geschichtlichen Ereignissen nach allgemeinen Gesetzmäßigkeiten und präsentierte in seinen Reden gerade οἷα ἂν γένοιτο. Im Peripatos schließlich galt das Einzelne als das gegenüber dem Allgemeinen ontologisch Frühere (Ricken, Philosophie 157). Eine tendenziell historizistische Einstellung kann also durchaus als aristotelisch bezeichnet werden (vgl. dazu etwa Waszink-Heffening, Aristoteles 660.666), auch wenn damit noch nichts Konkretes zur Entstehung und Entwicklung der Kommentartechnik gesagt sein sollte. Aristoteles selbst scheint von der Philologie übrigens nicht allzuviel gehalten zu haben, wenn er etwa *met.* 13 (1093a.27-28) von τοῖς ἀρχαίοις Ὀμηρικοῖς schreibt, οἱ μικράς ἁμωότητας ὁρῶσι, μεγάλας δὲ παραρῶσιν.

<sup>27</sup> Vgl. Plat. *Phaidr.* 274c: [Sokrates:] „Das Wahre aber wissen nur die Alten.“ – τὸ δ' ἀληθὲς αὐτοὶ ἴσασιν [sc. οἱ πρότεροι]. Sokrates erzählt hier zur Untermauerung seines Arguments eine Sage und ruft „die Alten“ gewissermaßen als Zeugen für ihre Wahrheitsfähigkeit an.

<sup>28</sup> Vgl. dazu die Hinweise oben am Beginn dieses Kapitels unter Anm. 3; Schaublin, Prägung 162-163 zur Diskussion literarhistorischer Probleme bei der Auslegung philosophischer Werke.

<sup>29</sup> Dazu Schaublin selbst in Untersuchungen 156-170; Prägung 162-173; jetzt auch Studer, *Lectate et prodesse*; Exegese; vgl. dazu etwa auch, daß nach Arist. *poet.* 9 (1451a) wissenschaftliche Lehrgedichte nicht als Dichtung aufgefaßt werden dürfen. Ähnlich dürften die Antiochener etwa über die Psalmen gedacht haben. Auch wenn sie mit historisch-grammatischen Methoden auszuliegen waren, ihr Inhalt war nicht poetischer, sondern theologischer Natur.

<sup>30</sup> Vgl. oben Anm. 26; zur Entstehung der Methodik paganer Exegese auch Dörrie, *Methodik*. Die Annahme einer letztlich theologischen Zielsetzung bei den Antiochenern im Gegensatz zu einem reinen Detailinteresse bei den Homerphilologen könnte auch ein Grund dafür sein, daß etwa Devreesse (*Essai*, bes. 53-93; vgl. Swete, Theodor lxx-lxxi; Mariès, *Études* 59-62) es offensichtlich weitgehend unterließ, zwischen der Exegese Theodors von Mopsuestia und seinen aus paganen Vorbildern gewonnenen philologischen Methoden Verbindungslinien zu ziehen (vgl. Schaublin, Untersuchungen 32), obwohl ihm Hieronymus als Vorbild für ein solches Vorgehen zur Verfügung gestanden hätte. Daraus daß er für seine Exegese auf pagane Methoden zurückgriff, hatte schon Hieronymus selbst auf dem Hintergrund seiner philologischen Ausbildung nie einen Hehl gemacht (Belege bei Schaublin, Untersuchungen 32-33; Prägung 151-159). Doch wie bereits erwähnt, macht die Tatsache, daß sie philologisch arbeiteten, eben nicht die spezifische Differenz zwischen Antiochenern und Alexandrinern aus. Es ist die Art, wie sie zu ihrer philologischen Ar-

In Abwandlung von Schäublins Fazit wird man deshalb wohl sagen können, daß die Antiochener, gerade weil sie von ihrer Theologie her das Ganze im Blick behielten, unter Anwendung ihrer aus der paganen Wissenschaft gewonnenen Methoden das historische und philologische Detail in Schrift und Überlieferung auf seine Gültigkeit hin überprüfen konnten, ohne nach eigener Einschätzung in Gefahr zu geraten, eine „un-“ oder „atheologische“ Exegese zu treiben oder gar der Häresie oder der Abtrünnigkeit zu verfallen.<sup>31</sup> Es hat sich bereits gezeigt und wird sich weiter zeigen, daß auch Julians Auffassung von Theologie und Exegese von diesem Denken geprägt war und daß er es nicht nur nicht als gefährlich für seine Theologie oder deren Orthodoxie einschätzte, sondern im Gegenteil in gewissem Sinne als Prinzip und Fundament derselben.

beit standen, die die beiden Schulen voneinander unterschied, d. h. ob sie sich auf die historisch-grammatische Auslegung als eine theologische Tätigkeit kaprizierten, wie die Antiochener, oder ob sie sie lediglich als „Magd“ einer erst in der Allegorese zu sich kommenden Theologie verstanden wie die Alexandriner (Schäublin, Untersuchungen 33). Dilthey (Entstehung 317-322) hat angedeutet, daß sich dieser Gegensatz bereits in der paganen Antike mit der Gegenüberstellung von aristotelisch gelagerter alexandrinischer und stoisch beeinflusster pergamenischer Philologenschule abzeichnete. Ironischerweise war es offenbar die stoische Richtung, die mit ihrem Hang zur Allegorese Philo und die christlichen Alexandriner beeinflusste, während die pagane alexandrinische Philologie auf die Antiochener wirkte (Schäublin, Untersuchungen 34). Für sie gipfelte die Auslegung nach Behandlung von Fragen zum Text (ἀνάγνωσις), zu verwendeten Tropen (ἐξηγησις κατὰ τοὺς ... τρόπους), Glossen, Mythen und Geschichten (γλωσσῶν τε καὶ ἱστοριῶν ... ἀπόδοσις), zur Bedeutung einzelner Wörter (ἐτυμολογίας εὐρεσις) und zu sprachlichen Analogien (ἀναλογίας ἐκλογισμός) nicht in allegorischer Überhöhung, sondern in der κρίσις ποιημάτων, einer sachlichen und ästhetischen Würdigung des untersuchten Textes. Ähnlich die Anordnung in dem von Usener auf Tyrannion zurückgeführten „alten Lehrgebäude der Philologie“ (Kleine Schriften 2, 265-268), das als Teile der Grammatik nennt: ἀναγνωστικόν, ἐξηγητικόν, διορθωτικόν und κριτικόν. Marrou (Histoire 265-267) besteht auf der Reihenfolge διόρθωσις, ἀνάγνωσις, ἐξηγησις, κρίσις (vgl. Schäublin, Untersuchungen 35). „Die Annahme einer weitgehenden Abhängigkeit der Antiochener von der kaiserzeitlichen Schulphilologie vermag auch das Auftreten ‚typisch antiochenischer‘ Züge bei verschiedenen christlichen Autoren verschiedener Zeiten und verschiedener Herkunft – man denke nur an den eben erwähnten Hieronymus – ... zu erklären. Es kam dann bloß darauf an, in welchem Maße man jeweils das beim Grammatiker an heidnischen Schriftstellern Gelernte auf die Bibel anzuwenden wagte“ (ebd. 37). Der rabiate Rationalismus Theodors etwa, der Joel 3,4 („Die Sonne wird sich in Finsternis verwandeln“) für eine Metapher für den psychischen Zustand der Feinde Israels, Hab 3,11 gar für eine bloße Redensart hält, gleicht dem des Homerexegeten Aristarch, der eine ähnliche Stelle in *Odyss.* 12 (υ) 356f. ähnlich interpretiert (ebd. 37-38). Daß ein Verfahren der Homerexege so ohne weiteres auf die Bibelexegese übertragen werden konnte, lag an der herausragenden Stellung Homers ebenso wie an der Wertschätzung der Bibel als Literatur, wie sie etwa auch an der „Umdichtung“ biblischer Bücher in griechische Formen wie Epen oder Dialoge zum Ausdruck kommt. „War die Bibel ... solchermaßen literaturfähig, dann ist gut vorstellbar, daß man an sie auch die Maßstäbe griechischer Literaturkritik anlegen durfte“ (39-40; vgl. dazu auch Curtius, Literatur 444). Es ist jedoch bezeichnend, daß etwa Theodor von Mopsuestia bei allem Interesse an der Form hauptsächlich am Inhalt interessiert blieb und etwa an Ps 73,12a (495.9 Devreese) die irdische Schale des heiligen Textes von seinem göttlichen Kern unterschied. Letzterer, so ist diese Stelle wohl zu verstehen, ist freilich nur mittels Anwendung sämtlicher zur Verfügung stehender „irdischer“, d. h. historisch-grammatischer Mittel zur Erkenntnis von Sinn und Bedeutung des Textes selbst aufzubrechen, nicht, wie oben bereits erwähnt, durch Auflählung des Sinns mittels eigener Gedanken. Es ist danach also dieses bei aller philologischen Kompetenz bleibende theologische Zentralinteresse der Antiochener, das sie als Theologen qualifiziert.

<sup>31</sup> Vgl. Schäublin, Untersuchungen 42: „Es spricht für das in der paganen Schule ausgebildete philologische Bewußtsein der Antiochener, daß sie sich dieser grundlegenden Einsicht offengehalten und eine überzeitliche Geltung der Bibel nur vor einem historisch gesicherten Hintergrund anerkannt haben.“

## Die Exegese Theodors von Mopsuestia

In einer wenig beachteten größeren Arbeit hat schon vor einiger Zeit Rudolf Bultmann der Exegese Theodors von Mopsuestia einige Aufmerksamkeit gewidmet. Bultmann legt Wert darauf, Theodors Exegese im Kontext der altkirchlichen Exegese zu sehen und diese wiederum im weiteren Kontext der jüdischen und paganen Exegese.<sup>32</sup> Von der theologischen Zielsetzung der Exegese Theodors her erscheint diese Betrachtungsweise angemessener als diejenige Schäublins, der sich als Philologe bewußt gegen theologische Interpretationsmuster abgrenzt.

Bultmann beginnt mit einer Untersuchung der äußeren Anlage der Kommentare Theodors: Vorgeschaltet sei jeweils eine Einleitung, eröffnet von einer eher inhaltsbezogenen *ὑπόθεσις* oder einem auf die Intention des Verfassers abzielenden *σκοπός*.<sup>33</sup> Ihren Hauptteil bilde eine kurze Inhaltsangabe und ggf. Anmerkungen zur Gliederung.<sup>34</sup> Beschlossen werde sie mit Hinweisen auf Absicht, Stimmung und literarischen Charakter der betreffenden Schrift. Sie diene Theodor somit also weder als Einstieg in dogmatische Erörterungen, noch nehme er sie zum Anlaß, um zu erbauen oder persönliche Anliegen einzuflechten (wie etwa Hieronymus), abgesehen von der Diskussion von Streitfragen, „deren Behandlung innerhalb des Kommentars stören würde“.<sup>35</sup>

„Die eigentliche Erklärung des Textes – *ἐρμηνεία* oder *σαφήνεια* genannt – ist so angelegt, daß stets ein kleiner Abschnitt des Textes, etwa vom Umfang eines Verses wörtlich angeführt und dann erklärt wird.“<sup>36</sup> Die Erklärung ist aber nicht glossatorisch, d. h. nicht jeder zitierte Abschnitt wird ausführlich erklärt, etwa gar im Sinne umfangreicher historischer oder dogmatischer Ausführungen wie bei Origenes und Hieronymus. Vielmehr bildet der zwischen den zitierten Textpassagen in kleine Abschnitte zerlegte Kommentar einen „fortlaufenden Zusammenhang“, der die Aufmerksamkeit jeweils auf den kommentierten Text zurücklenken soll. Die Erklärung ist paraphrasierend. Sie besteht aus meist kurzen, selten längeren Zwischenbemerkungen und Überleitungen sowie aus quasi-lexikalischen Erklärungen einzelner Wörter, Wendungen oder Sachverhalte.<sup>37</sup>

<sup>32</sup> Exegese 18. Die Seitenzahl ist jeweils die der gedruckten Ausgabe. Wo nötig, etwa bei der Diskussion von Anmerkungen, wird die des MS zusätzlich angegeben.

<sup>33</sup> Exegese 28-29; vgl. dazu auch ausführlich Schäublin, Untersuchungen 84-94, der die Bedeutung, die der Hypothese bei den Antiochenern zukommt, erneut vor allem in ihrem Historizismus begründet sieht (s. dazu etwa ebd. 84 zu Diod. frg. 57,64f.: τοῦ ἀλλήγοροιοῦ τὸ ἱστορικὸν πλεῖστον ὅσον προτιμῶμεν).

<sup>34</sup> Exegese 30. Wichtig ist hier die Beobachtung, daß dieses Mittel individuell verschieden eingesetzt wird. Theodor kommentiert z. B. die Paulusbriefe einzeln (ebd. 29 zu S. 24, Anm. 1). Bemerkungen über Entstehung und (etwa chronologische) Anordnung des paulinischen Korpus entfallen damit. Am Beginn des Hoseakommentars verweist er auf den fragmentarischen Stil dieses Werks, was ebenfalls chronologische Untersuchungen erübrige (ebd. 30).

<sup>35</sup> Exegese 31-32; vgl. in diesem Zusammenhang auch Julians (in Abgrenzung zu Origenes und Hieronymus) polemische Einordnung seines Kleinen Prophetenkommentars und seine Würdigung der antiochenischen Vorbilder (CChr. SL 88, 115-116).

<sup>36</sup> Exegese 34.

<sup>37</sup> Vgl. auch hierzu wieder ausführlich Schäublin, Untersuchungen 95-123, im einzelnen etwa 103 zu Iul. *Theod. Mops. exp. Ps* 2,1 (8.12 Devreesse; CChr. SL 88A, 10-11): *quare fremuerunt gentes usque inania*. – *fremitus* (φρύγγισμα) proprie dicitur ille equorum sonus (ἤχη?), quem narius (δὲ αὐτῶν) uicissim in lite positi indicem furoris emittunt, quando animos suos in iurgia



Theodors Stil ist konzis, nicht mit Rhetorik überladen. Anreden an den Leser sind selten und oft indirekt. Entsprechendes gilt für die theologischen Gegner.<sup>38</sup> Auch der etwa bei Diodor, Chrysostomus und Theodoret häufige Frage-und-Antwort-Stil „findet sich bei ihm nicht“.<sup>39</sup> Theodors Texte drängen sich dadurch weder in ihren theoretischen noch in ihren auslegungstechnischen Ansprüchen auf.

Daß der Bibeltext so genommen werden soll, wie er im gegebenen Fall jeweils überliefert ist, kommt auch in Theodors Abneigung gegen textkritische Diskussionen zum Ausdruck.<sup>40</sup> Gefördert werden soll lediglich das Verständnis des überlie-

*flatibus* (φυσματι) *ardere significant*. Zu möglichen Quellen Theodors für diese Erklärung vgl. Schaublin ebd. Julian läßt diese Art von etymologisch-lexikalischen Erklärungen häufig weg. Dagegen übernimmt er logische Erklärungen; vgl. etwa ebd. 113 zu Ps 15,4 (94.22 Devreesse; CChr. SL 88A, 78.113-118): *simile est et quod idola eorum (infirmities) uocauit ab eo quod cultores suos iuuare non possint nec adminiculo suo facere fortiore, de re quae illis inerat conueniens nomen imponens. ob hoc etiam deum (uirtutem populi) appellare consuevit, quoniam quibus auxiliatur posse eos plurimum faciat ac ualere* (die Zeichensetzung ist derjenigen Schaublins angeglichen). Auch die Erklärung von Metaphern behält Julian häufig bei; vgl. etwa ebd. 117 zu Ps 25,2b (128.17 Devreesse; CChr. SL 88A, 122.29-30): *ure renes meos et cor meum*. – *a similitudine auri* (ἐκ μεταφορᾶς χρυσοῦ) *sumpsit hanc uocem [sc. cure]*, *cuius qualitatem prodere solet ignis*. Schaublin, ebd.: „Das Verbum *urere* (πυρρῶν) hebt also besonders nachdrücklich das Moment der Prüfung hervor;“ vgl. ebd. 120f. auch zur Unterscheidung zwischen rhetorischen und eher philosophisch-theologischen Allegorien. Mit letzteren hatte Theodor seine Schwierigkeiten, mit ersteren konnte er im Kontext einer textbezogenen Auslegung als einer Art Tropen (ebd. 121, Anm. 145) wohl etwas anfangen. So versteht er etwa die Rede von der Heuschreckenplage Joël 1,4-5 (81 Sprenger) als Allegorie auf die Angriffe der Assyrer und Babylonier, eine Auslegung, die Julian nicht übernimmt (s. dazu unten S. 183-184); s. des weiteren ebd. 148-155, bes. 150-151: „Der Psalmist bittet Gott (Ps 16,8), ihn zu behüten ‚wie den Apfel des Auges‘ (ὡς κόραν ὀφθαλμοῦ – *ut pupillam oculi*). Theodor deutet diesen Vergleich auf eine gesteigerte Fürsorge Gottes (104.19 Devreesse; vgl. Iul. Theod. Mops. exp. Ps 16,8 [CChr. SL 88A, 84-85]) und beweist dies mit der sinnvollen Anlage des Auges und seiner Umgebung: *bene a pupilla aduocauit exemplum, cui a factore mire ipsa operis qualitate et ingenti cautione prospectum est ... nam primo tunicis est multis et fortibus inuoluta; post etiam ad tuitionem eius palpebrarum tegmen expansum est oppositique orbes, quos superciliorum et genarum uicinitas fabricatur, ut primi exciperent, si quos fors ictus inferret*. Das exemplum des Auges aber läßt sich über Aristoteles (*part. an.* 2,15 [618b14]) und Xenophon (*mem.* 1,4,6) bis auf Diogenes von Apollonia zurückführen und hat also seinen festen Platz in der teleologischen Naturbetrachtung seit ihren Anfängen (vgl. Theiler, Geschichte, bes. 24ff.; Laks, Diogène; Schofield, Diogenes [1] [s. auch Aug. c. Iul. 4,75 [PL 44, 776-778] zu Iul. Turb. 2,148 [CChr. SL 88, 371], wo Augustinus Julian eine Kenntnis Diogenes' von Apollonia zu unterstellen scheint; s. dazu Lössl, Intellectus 363, Anm. 285 auf S. 364]). Der Beschreibung Theodors aber noch näher steht, was die Einzelheiten anbelangt, die Aufnahme des Motivs bei Cicero (*nat. deor.* 2,142).“

<sup>38</sup> Exegese 41; vgl. auch hier die Ähnlichkeiten mit Julian, der sogar in den einleitenden Paragraphen von *Flor.* in der dritten Person von seinen Gegnern redet.

<sup>39</sup> Vgl. dazu Schaublin, Untersuchungen 49-50; zum Gebrauch des Genres der *προβλήματα καὶ λύσεις* (*quaestiones et responsiones*) oder *ἐρωταποκρίσεις* in der christlichen Literatur allgemein s. Bardy, Littérature; De Labriolle, Réaction 487-489; Dörrie-Dörries, Erotapokriseis. Bei Julian finden sich (rhetorische) Fragen häufig als Mittel der Polemik; s. etwa *Flor.* = Aug. c. Iul. imp. 3,118 (CSEL 85/1, 436); 5,60 (PL 45, 1494); vgl. Cipriani, Aspetti 160-165.

<sup>40</sup> Vgl. Bultmann, Exegese 46 (zu Theodors Kritik an Hieronymus' Beschäftigung mit textkritischen Fragen, wie von Phot. *cod.* 177 berichtet). Auszugehen sei, so Theodor, vom überlieferten griechischen Text. Theodor war sich natürlich bewußt, daß dieser eine Übersetzung darstellt, und reflektiert auch auf diesen Sachverhalt (vgl. dazu auch Schaublin, Untersuchungen 123-138, allerdings ohne Diskussion der theologischen Implikationen). Zu Hab 2,11 (270.24-26 Sprenger) und Zef 1,4 (284.1-2 Sprenger) bemerkt er, der Bibeltext sei mit äußerster Sorgfalt (ἀκριβῶς) übersetzt worden und habe bei den Aposteln hohe Wertschätzung genossen: οἱ μακάριοι ἀπόστολοι δεξάμενοι φαίνονται προδήλως. Was die Arbeit des Exegeten betreffe, so sei zwar ebenfalls ἀκριβολογία nötig, der Exeget müsse sich aber bewußt bleiben, daß nicht alles erklärbar sei. Seine Exegese arte sonst in μυθολογία oder πλάσμα aus (Sprenger, Theodor 84).

ferten Textes. Bewerkestellt wird dies nach Theodor vor allem durch etymologische, semantische und syntaktische Erklärungen<sup>41</sup> sowie Erklärungen stilistischer und rhetorischer Besonderheiten, und zwar im Hinblick auf ihre historisch-theologische Bedeutung.<sup>42</sup> Zeitvertauschung (Futur bzw. Imperativ statt Vergangenheit und Imperativ statt Zukunft) erklärt sich aus dem kerygmatischen Charakter historischer wie protreptischer Stellen, anthropomorphe Aussagen über Gott seien philosophisch zu korrigieren. „Manches was in der Schrift als Gottes Absicht ausgesprochen ist, [sei] nur als von ihm zugelassen aufzufassen.“<sup>43</sup> Die Ausdruckweise der Schrift sei oft elliptisch oder aposiopetisch. Der Leser oder Hörer des Wortes habe deshalb nach heilsgeschichtlichem Verständnis zu ergänzen. Wenn es etwa in Jona 3,1-3 heiße: „Noch drei Tage und ich werde Ninive zerstören...“, dann sei natürlich sinngemäß zu ergänzen: „...wenn sich ihre Einwohner bis dahin nicht be-

<sup>41</sup> Exegese 46-52; vgl. dazu bereits oben Anm. 37; hier auch zu Bultmann, Exegese 47-48, zu Theod. Mops. in Rom 9,22 (147.18 Staab): ὅτι μὴ κάλλους ἐπιμελεῖσθαι: ἐσπούδακεν φράσεως καὶ ἐν τοῖς ἀνωτέροις εἰρήκαμεν, καὶ ὅτι πολλὰ μὲν ἐστὶν ἃ κατ' ἑλλειψιν λέγει μάλιστα μὲν τῇ ὑπερβολῇ τῆς συντομίας, ἢ κατὰ τι οἰκεῖον ἰδιῶμα κεχρῆσθαι ἔθος αὐτῷ, ἀσάφειαν τοῖς ἡγητοῖς ἐνεργάζεται; vgl. dazu etwa auch Iul. Flor. = Aug. c. Iul. imp. 134-136 (CSEL 85/1, 149-152); sowie zu Röm 1,28b Iul. Turb. 3,165.172 (CChr. SL 88, 374-375), Stellen, an denen auch Julian meint, Paulus gebrauchte hyperbolische Redeweise; s. dazu unten S. 205-206.227-228.

<sup>42</sup> Exegese 52-64. Die exegetische Methodik ist hier im Hinblick auf ihre theologischen Implikationen zu sehen. Primärreferenz ist jeweils die konkrete, individuelle historische Situation, auf die der jeweils untersuchte Text bezogen ist; vgl. etwa zu Hos 5,9 (30.12-15 Sprenger): τὸ ἀληθές ... αἷς διὰ τῶν προφητῶν γιγνομένης ἡπίστουν ... ὅτι πάντα τὴν πιστὰ τε καὶ ἀψευδῆ τὰ λεγόμενα; 10,12 (57.31-32 Sprenger): τῆς ἀληθείας μετέλθετε τὴν γνῶσιν πρὸ τοῦ καιροῦ τῆς τιμωρίας. ἐν ὅσῳ δυνατόν μεταμεληθέντας κερδαίνει τῶν κακῶν τὴν πείραν. Von ihr her wird etwa auch das Phänomen der Zeitvertauschung – vgl. zu Hos 12,9 (66.6-7 Sprenger): ἐναλλαγῇ τοῦ χρόνου – interpretiert, etwa daß Weissagungen im Imperativ oder in der Vergangenheit formuliert werden (vgl. dazu etwa zu Hos 9,3 [47.6-8 Sprenger]; weitere Beispiele bei Bultmann ebd.). Dies wie auch die hyperbolische und tropologische Redeweise wird typologisch interpretiert, wenn auch innerhalb enger Grenzen (vgl. Bultmann, Ursprung). Eine Ableitung der Trinitätslehre aus dem Alten Testament etwa wird von Theodor zurückgewiesen (vgl. zu Joël 2,28 [95.17-21 Sprenger]: Die Propheten des Alten Testaments hätten noch nichts vom Heiligen Geist als dritter Person der Trinität gewußt; der Ausdruck „Geist Gottes“ bedeute bei ihnen etwas anderes). Dahingegen wird die Herkunft von Gotteslehre, Schöpfungslehre, Offenbarungsbegriff und Anthropologie aus dem Alten Testament bestätigt (vgl. die Belege bei Sprenger, Theodor 121-122 [zur Bezeichnung Gottes als Schöpfer]; 122-123 [zur Erwähnung des Menschen unter der Rücksicht seiner Vernunftbegabtheit]) und seine Entwicklung unter dem Stichwort „Lernen aus der Offenbarung“ (παρουσία παιδεύεσθαι – vgl. Sprenger, Theodor 128: διδασκαλία → γνῶσις; ebd. 136 der Verweis auf die Abrahamsverheißung; ebd. 138: Das neutestamentliche Heilsgeschehen sei nicht καινόν τι, sondern πάλαι θεοουλειμένον). Offenbarung wird verstanden als Vernunfterschließung in drei Stufen (Altes Testament – Zeit Jesu – Zeit der Kirche bzw. des Heiligen Geistes). Theodor stellte sich das Heilsgeschehen als eine kontinuierliche Entwicklung zum Guten vor (vgl. zu Hos 4,7 [24 Sprenger]: ἀπὸ τῶν προτέρων ἀγαθῶν εἰς χειρόνων πείραν αὐτοὺς καταστήσω; ebd. 4,10 [ebd.]; 6,4 [ebd. 34.10]; 10,12 [ebd. 57.32]), kulminierend nicht in der Krise des Kreuzes als eines Gegenbilds zu einem Stündenfall (vgl. Sprenger, Theodor 148: ὁ σταυρὸς werde als bloßes historisches Fakt wahrgenommen, nicht typologisch überhöht in heilsgeschichtlicher Perspektive), sondern in der ἀνάστασις Christi als einem endgültigen Triumph des Guten (vgl. zu Joël 2,28-32 [95.19-21] Sprenger); vgl. in diesem Zusammenhang sodann auch die Rede von κοινῇ σωτηρίᾳ πάντων τῶν ἀνθρώπων zu Hos prol. (2.17-18 Sprenger). Unheil und Bestrafung der Sünder in der Geschichte dienen lediglich der Erziehung zum Heil (vgl. zu Hos 13,14 [73.4-6 Sprenger]: ἀλλὰ γὰρ καὶ μετὰ πάντα ταῦτα παιδεύσας αὐτοὺς τῇ τιμωρίᾳ ἐξ αὐτοῦ μικροῦ τοῦ θανάτου πάντας ἡμᾶς ἐξέλκομαι παρὰ πᾶσαν ἀνθρωπίνην ἐλπίδα) durch Erkenntnis der eigenen Schuld und Hinwendung zum Guten (vgl. auch zu Hos 2,15 [15 Sprenger]). Die φιλανθρωπία Gottes kennt in dieser Hinsicht keine Grenzen (vgl. zu Hos 6,11 [36.20 Sprenger]: ὑπερέβαλλουσα); s. dazu auch Sprenger, Theodor 140-143.

<sup>43</sup> Exegese 53; vgl. zu Hos 6,5 (34-35 Sprenger); Joël 3,1-3.9-11 (96; 102 Sprenger).

kehrt haben.“<sup>44</sup> Die Redeform der Gottesschelte (αἰτιατικὸν σχῆμα) wie etwa in Hab 1,2 dient lediglich dazu, auf die unter den Menschen herrschende Bosheit und Ungerechtigkeit aufmerksam zu machen, über die der Prophet außer sich ist. Selbstverständlich, so Theodor, weiß der Prophet und setzt es stillschweigend (καθ' ὑπόκρισιν), mitunter, wie etwa in Jer 12,1, auch explizit voraus, daß Gott nicht für das Böse in der Welt verantwortlich gemacht werden kann. Direkte Rede Gottes wie etwa in Mal 1,2 ist nicht wörtlich, sondern als Charakterisierung von Gottes Wesen und Heilshandeln zu verstehen. Direkte Rede eines einzelnen Menschen wie in Hab 3,18 kann auch kollektiv, auf das Volk bezogen, gemeint sein. Abstrakta werden oft durch Konkreta ausgedrückt, das Ganze durch Nennung von Teilen, allgemeine Größen durch konkrete Zahlen; und überhaupt dient häufig hyperbolische Redeweise zur besseren Veranschaulichung von Sachverhalten.<sup>45</sup> Ebenfalls zur Veranschaulichung sowie zur Verstärkung des Eindrucks dient das Mittel der ταυτολογία, des *parallelismus membrorum* oder, wie Julian selbst es an einer Stelle nennt, zu Hos 5,8 (30.3 Sprenger): τὸ κοινὸν κατὰ διαίρεσιν λέγειν.<sup>46</sup>

Die häufige Rede davon, daß dies oder jenes in der Schrift ὑπερβολικῶς gesagt werde, besonders wenn es sich um Aussagen über Gott handelt, ist wohl im Kontext einer Tendenz zur Rationalisierung des Gottesbildes zu sehen. „Ganz besonders tritt dieser Rationalismus Theodors hervor bei der Erklärung apokalyptischer Schilderungen und der Beschreibung von Gotteserscheinungen.“ Im Grunde werden am Ende sämtliche „wunderbaren Züge“ der Schrift „als rhetorische Ausmalung natürlicher Vorgänge verstanden.“<sup>47</sup> Bultmann beurteilt diesen Rationalismus und rhetorischen Formalismus der Exegese Theodors, die er als typisch antiochenisch identifiziert, einerseits als Schwäche, andererseits würdigt er ihr Empfinden für die Eigenart biblischer Sprache und ihren Sinn für die universale Bedeutung des jeweils historisch Individuellen.

Dieser historische Individualismus Theodors geht freilich nicht so weit, daß Theodor die Einheit und den inneren Zusammenhang der einzelnen von ihm untersuchten Schriften kritisch aufgebrochen und in gleichartige Einzelteile zerlegt hätte wie in moderner Zeit etwa Bultmann. Bultmanns Kritik an Theodor in dieser Hinsicht liest sich dementsprechend:

<sup>44</sup> Bultmann, Exegese 54; zum folgenden ebd. 55; in *Ion*. 3,1-3 (185.5-11 Sprenger).

<sup>45</sup> Vgl. ebd. 56-58; etwa zu Ps 68,4 (448.11-12 Devreesse): „Um Verzagtheit und Sehnsucht zu schildern, nennt er [sc. der Psalmist] die von [sic] Schreien heisere Stimme“ (Bultmann, Exegese 56); vgl. *Iul. Theod. Mops. exp. Ps* 68,4a (CChr. SL 88A, 251.11-12): <laborauī clamans> usque <meae>. – *intensionem supplicationis expressit*. Zu Hos 9,4 (47 Sprenger) bemerkt Theodor: ἄρτους δὲ ὠνόμασε τὰς προσφοράς, ἐκ μέρους ἁπάσας λέγων τὰς προσφοράς (vgl. Schäublin, Untersuchungen 111-112); zu Amos 1,3 (108 Sprenger): τὸ «ἐπὶ ταῖς τρισὶν καὶ τέσσαρσιν» λέγει ἀντὶ τοῦ ταῖς ἄγαν πολλαῖς. Im Anschluß an diese Bemerkung sowie bei der Auslegung von „Mich 5,5 polemisiert er gegen die Exegeten, die die Zahlen μυθωδέστερόν τι erklärt haben“ (Bultmann, Exegese 57); vgl. *Iul. tr. proph. Amos* 1,1,3-5 (CChr. SL 88, 263.102-108): ...tres aliquae quattuorue... qui tamen numerus pro infinita quantitate docetur assumptus; non ut uere quattuor crimina, sed multa signaret. Noch Angelo Mai – im Vorwort seiner *Scriptorum ueterum noua collectio* (PG 66, 115) – soll die Haltung Theodors gegenüber der Zahlenmystik als außerordentlich bewundert haben. Zur hyperbolischen Redeweise s. oben Anm. 41. Zum weiteren s. Bultmann, Exegese 57: „Der Unterschied zwischen den hyperbolischen Wendungen und den Bildworten ist ein fließender;“ vgl. dazu die Belege unter Anm. 42 sowie Schäublin, Untersuchungen 115-123.

<sup>46</sup> Weitere Belege bei Bultmann, Exegese 64; vgl. Schäublin, Untersuchungen 131.133-134.

<sup>47</sup> Bultmann, Exegese 62-63; Belege ebd. Anm. 6.

„Theodor ist freilich nicht immer der Gefahr entgangen, einen Zusammenhang auch da zu finden, wo keiner vorhanden ist. So hat er im Kommentar zu den kleinen Propheten die richtige Erkenntnis der durch die einzelnen Offenbarungen begründeten Einheiten prophetischer Rede oft nur mangelhaft durchgeführt, indem er für die einzelnen Einheiten oft einen zu großen Umfang annimmt. Ebenfalls insofern, als er die ganzen Schriften doch wenigstens im weiteren Sinne als Einheiten zu verstehen sucht, indem er alle Teile als Aussagen *eines* Mannes, aus *einer* historischen Situation heraus erfassen zu können glaubt. Indes, was darf es wundern, daß Theodor, obwohl der Gedanke einer Redaktion biblischer Bücher bei ihm vorkommt (beim Psalmenkommentar), doch nicht alle Konsequenzen daraus zieht und nicht an Erweiterungen und Zusammenfügungen, Interpolationen und Korrekturen in den biblischen Schriften denkt? Und was darf es wundern, wenn er z. B. in den Pastoralbriefen einen Gedankenfortschritt nachweisen zu können glaubt in Abschnitten, die aus lose aneinander gereihten Einzelsprüchen bestehen, wo noch moderne Exegeten die Pastoralbriefe als einheitliche Briefe verstehen zu können glauben?“<sup>48</sup>

Offenbar ist Theodors Exegese doch nicht nur literarkritisch, sondern darüber hinaus auch von einer ganz bestimmten, rationalistisch-pädagogischen und historizistischen Theologie motiviert und deshalb nur in begrenztem Maße mit der modernen historisch-kritischen Exegese vergleichbar.<sup>49</sup>

#### Zum Beispiel: Theodors Paulusexegese

Besonders deutlich wird dies an Theodors Verständnis der paulinischen Theologie. Am Neuen Bund entscheidend für Theodor sind nicht neue Erkenntnis oder neue sittliche Forderungen, sondern eine neue historische Perspektive, die durch Christi Auferstehung angekündigte Katastase der Ewigkeit, Unsterblichkeit und Unvergänglichkeit. Ihr gegenüber ist nun aber die Katastase des Alten, der Sterblichkeit, der Vergänglichkeit und der Sündigkeit keineswegs diskontinuierlich. Er hält (wie später Julian<sup>50</sup>) Paulus' Rede von der Unmöglichkeit, durch das Gesetz Gerechtigkeit zu erlangen, für hyperbolische Redeweise. Das Entscheidende für ihn ist, daß durch die Sterblichkeit zwar eine *facilitas peccandi* besteht, daß aber bereits auf der Ebene der naturhaften Katastase durch die gnadenhafte Berufung der Freiheit zum Tun des Guten bzw. zum Unterlassen des Bösen der Erlösungsweg beschritten ist. Dabei ist offenbar vorausgesetzt, daß die Freiheit naturgemäß die Fähigkeit zum Guten wie zum Bösen darstellt. Die Gnade Christi wirkt demgemäß lediglich als eine äußere Richtschnur. Sie orientiert die Freiheit zum Guten, läßt jedoch ihr Wesen unberührt: *gratia autem data naturam non immutat*.<sup>51</sup>

<sup>48</sup> Bultmann, Exegese 81; vgl. Schäublin, Untersuchungen 26.

<sup>49</sup> Vgl. Bultmann, Exegese 84-87 zum Verständnis des alttestamentlichen Gottesbildes und der Idee der Wirksamkeit Gottes in der Geschichte; Wickert, Studien 157f.

<sup>50</sup> Vgl. etwa Iul. *Turb.* 3,165 (CChr. SL 88, 374.58); zu Theodor s. Bultmann, Exegese 57; vgl. auch oben Anm. 41.

<sup>51</sup> Vgl. Swete, Theodor 2, 291; außerdem in *Rom* 11,15 (156.30-157.4 Staab): Die Sündhaftigkeit des Menschen – nach in *Eph* 2,10 (1,147 Swete) verstanden nicht als aktuelle Sündigkeit, sondern als *facilitas peccandi* – erklärt sich aus der natürlichen, also geschöpflichen Sterblichkeit des Menschen. Erst wenn diese überwunden ist, im Rahmen der nach dem Tod durch die Auferstehung in Christus vollendeten Unsterblichkeit, ist auch die Sünde, also die Möglichkeit zu sündigen, end-

Bultmann beurteilt den Grundansatz von Theodors Paulinismus negativ. Theodor habe die paulinische Geschichtsphilosophie in ihrem tiefsten Sinn nicht nach-erlebt. Durch seine naturalistisch-rationalistische Denkweise sei ihm die Tiefe der paulinischen Sündenlehre verschlossen geblieben. Die religiöse Selbstbeurteilung des sündigen Menschen, dessen „Wissen“, ohne Gott nichts Gutes vollbringen zu können, fehle bei ihm. Damit sei auch die paulinische Gesetzeslehre mißverstanden. Nach Theodor habe das Gesetz die Sünde nicht geweckt, sondern lediglich zu Bewußtsein gebracht. So könne Theodor auch nicht klarmachen, wie die Erlösung bewirkt werde.<sup>52</sup> Sein Glaubensbegriff sei reduktionistisch, auf die Annahme des christologischen Dogmas (die „Menschannahme des Christus“) und „die Überzeugung von der künftigen Realisierung der neuen Katastase“ bezogen. Lediglich die Geistlehre Theodors zeuge von einem tieferen Verständnis. Sie fülle in gewissem Sinne die durch die Unzulänglichkeit der Gnadenlehre geschlagenen Lücken.

Denselben Textbefund weitaus positiver deutet Ulrich Wickert in seinen 1962 erschienenen „Studien zu den Pauluskommentaren Theodors von Mopsuestia“. In seiner Auslegung von Röm 8,19, so Wickert, bekennt sich Theodor zu einer Welt-sicht, die griechisches und jüdisches Gedankengut je in seiner Verschiedenheit zu

---

gültig überwunden. Der Zusammenhang ist nach Theodor logisch und in der Sache stringent; vgl. hierzu auch Gross, Theodor, bes. 9, Anm. 28; außerdem in *Eph* 1,7-8 (1,126 Swete): *mortales uero cum essemus, sequebatur et ut delinqueremus, eo quod nec fieri potest mortalem aliquando posse uideri sine culpa; moriens (sc. Christus) ergo pro nobis et exurgens pro nobis donauit nobis cum participatione spiritus immortalem illam uitam, in qua possibile est commorantes nos liberos esse a peccato*. Bultmann (Exegese 89) scheint die hier von Theodor offensichtlich vorausgesetzte Unterscheidung von durchgängig naturnotwendig aktuellem Sündigen (*non posse non peccare*), einer naturnotwendig, nämlich durch die Sterblichkeit gesetzte ständige Möglichkeit zu sündigen (*posse peccare*), sowie deren Überwindung in der Unsterblichkeit (*non posse peccare*) nicht nachzuvollziehen. Sonst würde er keinen Widerspruch darin sehen, daß Theodor die Sünde einerseits als naturhafte Macht, andererseits aber als Resultat freier Willensentscheidungen betrachtet, etwa auch in *Rom* 7,17-18 (131.15-22 Staab) zu Röm 7,18 („denn ich weiß, daß nichts Gutes in mir wohnt, d. h. in meinem Fleisch“): Paulus, so Theodor, meint damit, daß aufgrund der gegenwärtigen Sterblichkeit des Fleisches die Fähigkeit des Menschen, ein tugendhaftes Leben zu führen, reduziert, bzw. es unmöglich sei, ein insgesamt (*vollkommen*) tugendhaftes Leben zu führen: καὶ γὰρ ἐπίσταμαι, φησὶν, ὅτι ὅσον ἐπὶ τῇ σαρκὶ θνητὴν ἔχουσα τὴν φύσιν, οὐδὲν τῶν εἰς ἀρετὴν συντελούντων πραγμάτων δύναται. Sehr wohl dagegen sei jeder Mensch zu einzelnen guten Akten fähig und infolgedessen auch für ihr Gelingen bzw. Nichtgelingen selbst verantwortlich. Julian redet davon, daß sich Paulus an dieser Stelle hyperbolisch ausdrücke und natürlich von einer Verantwortung jedes einzelnen Menschen für seine freien Willensakte ausgehe, selbst wenn seine Fähigkeit, Gutes zu tun, insgesamt kontingent sei; vgl. *Iul. Turb.* 1,83; 3,189; 4,316. 317 (CChr. SL 88, 361.378.394); *Flor.* = *Aug. c. Iul. imp.* 3,143.170.178.185 (CSEL 85/1, 449.471.478.483); ähnlich Theod. Mops. in *Rom* 5,21 (120.30-121.14 Staab). Erneut unterliegt Bultmann einem Mißverständnis, wenn er hier einen Widerspruch zwischen dem von Theodor angenommenen (natürlichen) „Hang“ (ῥοπή) zur Sünde und der Verantwortung des Sünders für die einzelnen Übertretungen sieht. Theodor zitiert an der zuletzt genannten Stelle die gängigsten Laster im einzelnen gerade deshalb, weil er annimmt, daß es dem einzelnen Menschen möglich ist, sie je einzeln, Akt für Akt, durch Tugenden zu ersetzen, auch wenn die Letztvollendung in der Unsterblichkeit, die Unmöglichkeit jeder weiteren Verfehlung, allein von Gott durch Christus geschenkt wird.

<sup>52</sup> Bultmann, Exegese 89f.; vgl. Theod. Mops. in *Rom* 7,7 (126.22-26 Staab): πολλῶν ἐπιθυμῶν ἡμᾶς κατὰ τὸν παρόντα βίον συμβέβηκεν ... ὃν δὲ τὴν ἐπιθυμίαν ἐνοῦσαν ἔχομεν, τούτων οὐκ ἂν ποτε εἶναι τι φαῦλον ἡγησάμεθα, μὴ νόμου διδασκόντος ἡμᾶς ὃν ἐπιθυμοῦντας ἀπέχεσθαι προσήκει; ähnlich auch Julian, etwa *Flor.* = *Aug. c. Iul. imp.* 2,161.185-190 (CSEL 85/1, 282.302-307): Das Gesetz ist an die Intelligenz der Handelnden adressiert. Es bestimmt nicht den Wert der Handlungen. Solange es nicht erlassen war, mögen Übeltaten zwar nicht als Übertretungen erkannt und definiert worden sein. Das heißt aber nicht, daß sie nicht übel gewesen wären.

einer Einheit vereint.<sup>53</sup> Der Kosmos (das All, die Natur, sichtbare wie unsichtbare, körperliche wie geistige Wesen) ist von Gott aus nichts geschaffen. Der Mensch, ein Wesen, jedoch zusammengesetzt aus Leib und Seele, einer sichtbaren und einer unsichtbaren Dimension, repräsentiert diese Wirklichkeit im Kleinen. – Er ist ein Mikrokosmos. Das Gesetz, als Naturgesetz wie als positives Gesetz, vor Gott repräsentiert durch die Engel,<sup>54</sup> dient dem Menschen zur Erfüllung seines Lebenszwecks, dem Erhalt der makro- wie mikrokosmischen Einheit. In der schuldhaften Verfehlung und Übertretung des Gesetzes, die den Zerfall dieser Einheit nach sich zieht, läßt Gott den Menschen nicht im Stich, sondern richtet ihn durch die Gnade erneut auf das Gute hin aus.<sup>55</sup> Inbegriff der Gnade ist Christus. Er ist „das Symbol des zur Vollendung berufenen (griechischen) Kosmos“.<sup>56</sup> In ihm ist die von Anbeginn angelegte Einheit-in-Verschiedenheit des Kosmos verwirklicht. Eigenart des griechischen Kosmos ist ja seine relative Eigenständigkeit, sein Für-sich-sein gegenüber dem Ursprung bzw. dem Schöpfer.<sup>57</sup> Indem Gott in Christus Mensch ist, ohne etwas von seiner Gottheit zurückzubehalten, findet diese „Eigenständigkeit in der Zuordnung“ ihre Vollendung. Diese kann nur von Gott selbst gewährleistet

<sup>53</sup> Dem entspricht das differenzierte Einheitsdenken, das sich im Rahmen dieser Weltsicht entfaltet, Gott und Schöpfung als Wesen und Werden des Einen, Gottes Liebe zur Schöpfung und die Antwort des Menschen darauf als Streben nach dem Einen bzw. Hervorgehen aus sowie Rückkehr zum Einen; vgl. dazu im einzelnen Wickert, Studien 9-44.

<sup>54</sup> Vgl. Wickert (Studien 7, Anm. 10), Theodor habe zu Gal 3,19 (Swete, Theodor 1, 47) unter Verweis auf Hebr 2,2 (*qui per angelos dictus est sermo factus est firmus*) auf den Zusammenhang von Engeln und Gesetz verwiesen; vgl. auch Swete, Theodor 1,48: *dicit autem per angelos legem fuisse dispositam, quasi angelis tum ministrantibus* (zu *quasi = quia*, ὅς mit *genitiuus absolutus* s. Rönsch, Itala 405).

<sup>55</sup> Eine Übersetzung und Erklärung von Theodors Scholion zu Röm 8,19, präzise die bei Staab, Pauluskommentare 137.9-138.31 edierten Abschnitte, findet sich bei Wickert, Studien 7-9; zu den Schlußfolgerungen Theodors aus den Grundannahmen, daß der (griechische) Kosmos Schöpfung Gottes aus nichts (φύσις=κτίσις) und Gott Schöpfer (κτίστης), nicht im mechanischen Sinn Hersteller (δημιουργός) des Kosmos sei, vgl. ebd. 9-44, bes. 40-41. Daß Theodor im gegebenen Zusammenhang mitunter dennoch auf Termini wie *μνησθεῖν* und *fabricare* zurückgreift (vgl. etwa Staab, Pauluskommentare 138.10; Swete, Theodor 1,129.2), ändert, so Wickert, Studien 14, Anm. 47, an der Sache nichts.

<sup>56</sup> Wickert, Studien 34. „Weil Christus mit Leib und Seele auferstanden ist (1,130.7 Swete), darum ist der Mensch rehabilitiert,“ so Wickert, Studien 28. Christus gehört demnach „auf die Seite des Kosmos“. Er ist „immanente Norm“, „Adam“, „Mensch κατ' ἐξοχήν“ (ebd.). Es geht Theodor „nicht um den Logos, insofern er dann auch Mensch geworden ist, sondern um den Menschen, insofern der Logos in ihm wohnt und ihn zu seinem Werke befähigt. Eine deutliche Akzentverschiebung zugunsten des Menschen...“ (ebd. 29). Auch Julian betont die Fülle der Menschheit Christi, etwa *Flor.* = *Aug. c. Iul. imp.* 2,171 (CSEL 85/1, 290-291) als Grundlage seiner Leidensfähigkeit. Christus, so Julian, erwies sich als wahrer Mensch und wahrer Gott durch die Einzigartigkeit seiner sittlichen Leistung (*uirtus*), die ihre Antwort im Auferstehungsereignis findet. Nichts, was zur Natur des Menschen gehört, war ihm fremd, so ebd. 4,57 (PL 45, 1373): *Christus igitur non minus homo uerus quam uerus deus, nihil de naturalibus minus habuit; sed iustum erat, ut qui dabat perfectionis exemplum, omnibus uirtutum studiis antecelleret*. Bei Theodor wie bei Julian liegt die Betonung deshalb, anders etwa als beim späten Augustinus, nicht auf dem Kreuz und Leiden Christi, sondern auf seiner Auferstehung und der triumphalen Herstellung der Unsterblichkeit und, darin impliziert, Heiligkeit, Seligkeit und Herrlichkeit für alle; vgl. dazu auch oben, Anm. 42 und 44 sowie Sprenger, Theodor 144.148 zu Theod. Mops. *Osee* prolog. (2.17-18 Sprenger), wo von κοινή σωτηρία πάντων τῶν ἀνθρώπων die Rede ist, und *Iohel* 2,28-32 (97.19-21 Sprenger), wo ὁ σταυρός lediglich als historisches Faktum, nicht jedoch in heilsgeschichtlicher Perspektive gesehen wird. Heilsgeschichtlich bedeutsam nach den Kleinen Prophetenkommentaren Theodors ist, so Sprenger, ἡ ἀνάστασις τοῦ Χριστοῦ. Ähnlich, so Wickert, Studien 140f., die Paulinenkommentare.

<sup>57</sup> Wickert, Studien 27.

werden. Dazu kann Gott aber nicht Gott bleiben; denn wäre der Kosmos nicht autark, d. h. enthielte er eine Lücke, durch die er sich als auf Gott verwiesen erweise, wäre er nicht *als* Schöpfung vollkommen. Andererseits verweist paradoxerweise gerade ein als Schöpfung vollkommener Kosmos auf einen Gott, der sich in seinem Schöpfungswerk in einer solchen Vollkommenheit entäußert, daß er in ihm völlig unerkant bleibt. Theodor, so Wickert, hat dieses komplementäre Verhältnis von Absolutheit Gottes und Autarkie der Welt besonders radikal gefaßt.<sup>58</sup> Ausdruck dieses Radikalismus sei sein Rationalismus. Nicht in metaphysischer Spekulation wolle seine Exegese gipfeln. „Vernunftschlüsse“ (λογισμοί) sollen den durch die Sterblichkeit verursachten Hang zum Laster im Menschen überwinden, κρείττονι λογισμῷ Körper und Geist zum tugendhaften Tun des Guten gestärkt werden. Moralische Schwachheit gehe nach Theodor einher mit mangelnder Fähigkeit zu logischem Denken (ἀσθένεια λογισμῶν).<sup>59</sup> Logik werde so zu einem wichtigen spirituell-exegetischen Werkzeug.<sup>60</sup> Im eigentlichen Sinn „paulinisch“, so Wickert, könne diese Grundhaltung Theodors zwar kaum genannt werden. Auch wenn sich Theodor bemühe, seinem Publikum den ganzen Paulus zu Gemüte zu führen, er denke von der Schöpfung, „von unten her“, „Paulus, im Horizont der direkten Rede Gottes stehend, denkt Gottes Kommen, von oben her“.<sup>61</sup>

Anders als Bultmann bewertet Wickert diese Grundeinstellung nicht weiter. Er legt lediglich dar, wie sie sich auf Theodors Paulinenexegese auswirkt. Während Paulus' Rede ständig über Paradoxien oszilliere – etwa hinsichtlich der Universalität des Wirkens der Gnade Gottes und dem gleichzeitig an den Menschen ergehenden Ruf zur Verantwortlichkeit<sup>62</sup> –, löse Theodor das Problem feinsäuberlich nach logischen Gesichtspunkten auf, im genannten Beispiel etwa in die grundsätzliche Notwendigkeit (*necessarie*), mit der Gott das menschliche Tun unterstütze, und den, so ist hier wohl impliziert, *kontingenten* menschlichen Eifer, mit dem dieses Tun vollzogen werde.<sup>63</sup> Das in dieser, philosophisch rechtfertigbaren Form gegebene Zusammenwirken (συνέργεια) von universalem göttlichen Gnadenwirken und kontingenter menschlicher Handlungsfreiheit halte Theodor für derart grundlegend, daß er sinngemäße Ergänzungen vornehme, wenn er Grund habe anzunehmen, daß es im Text nicht ausgewogen genug präsentiert werde, etwa 2 Tim 2,21,

<sup>58</sup> Im Unterschied etwa zur Formel von Chalcedon, die es verleugnet, so Wickert, Studien 41.

<sup>59</sup> Wickert, Studien 47; vgl. Theod. Mops. in Rom 8,5-6 (135.2-3 Staab); 1,7 (113.12 Staab); 7,17-18 (131.21 Staab); 14,14-15 (166.22 Staab); in 1 Cor 9,20.22 (184.25 Staab); sowie Julians Verweis auf Röm 7,18 Flor. = Aug. c. Iul. imp. 3,178 (CSEL 85/1, 478), die Tradition habe hier nie einen Widerspruch in der Lehre gesehen, daß der durch Gewöhnung verstärkte Hang zur Sündhaftigkeit in den Menschen durch die Mobilisierung moralischer Kraft durch die in den leibgeistigen Wesen geschöpftlich grundgelegte Willensfreiheit überwunden werden kann.

<sup>60</sup> Beispiele dazu s. Wickert, Studien 48-61; zu Ähnlichkeiten mit Julian s. etwa zu 1 Kor 8,5-6 (183 Staab); Iul. Flor. = Aug. c. Iul. imp. 1,48 (CSEL 85/1, 37) zur Unterscheidung von Gott und Göttern bzw. wahrer und unwahrer (falscher, lügenhafter, auf εἰδωλα bezogene) Rede von Gott; zu Röm 8,28 (141-142 Staab), es sei bei Gott ἔδος, denen, die ihn lieben, durch alle Dinge Gutes zu tun, und Paulus sei zu loben dafür, daß er dies bekräftige, indem er sage: οὐδὲ μιν; Julian – tr. Osee 1,2,20 (CChr. SL 88, 144.444-445) – dazu, ähnlich konzis: non est dubium; zu Wickerts Verweis auf Theodors logische Verfahrensweisen wäre Ähnliches zu sagen wie oben S. 121-124 zu Bruckners Analyse von Julians Schlußverfahren.

<sup>61</sup> Wickert, Studien 60-61.

<sup>62</sup> Vgl. 1 Kor 15,10 („Nicht ich, sondern die Gnade Gottes in mir“); Phil 2,12-13 (die Philipper sollen ihr Heil mit Furcht und Zittern wirken, da Gott das Wollen und Vollbringen in ihnen wirke).

<sup>63</sup> Vgl. Wickert, Studien 62; Theod. Mops. in Phil 2,12-5 (1,225.14-15 Swete).

wo er betone, daß es natürlich im Einflußbereich unserer Freiheit und in unserer Macht (*arbitrio et potestate*) liege, nützliche Gefäße zu sein.<sup>64</sup> Die im Menschen, dem ζῶον λόγον ἔχον, ausgereifte Form der Freiheit sei προαίρεσις, Freiheit zur rationalen Wahl (ἡ γὰρ προαίρεσις μετὰ λόγου καὶ διανοίας).<sup>65</sup> Die Norm jedoch, an der sich der individuelle Mensch mit seiner in der Vernunft wurzelnden Freiheit orientiere, um in je konkreten, historischen Einzelsituationen eine Wahl (βούλησις) zu treffen, sei nicht, wie von Aristoteles im Idealfall angenommen, die Vernunft selbst, sondern das von der jeweils herrschenden (religiösen) Autorität repräsentierte (göttliche) Gesetz.<sup>66</sup> „Ἐντολή und προαίρεσις sind derart aufeinander bezogen, daß durch Gottes Gebot das Selbst des Menschen geweckt und zugleich in den Schranken des göttlichen ‚Du sollst – Du sollst nicht‘ gehalten wird.“<sup>67</sup>

Über Gottes Schöpfung und Gesetzgebung hinaus grenzten auch die natürliche Sterblichkeit und die durch sie ermöglichte Sünde die Eigenständigkeit menschlicher Wahlfreiheit ein. Die Welt sei, wenn auch nicht von Natur aus, so doch koinzidentell (durch das Gesetz der großen Zahl<sup>68</sup>) voll von Unfreiheit und Ungerechtigkeit, vom harmlosesten Flüchtigkeitsvergehen bis hin zur Verstocktheit im Bösen: *multa praeuvaricamus necessario*.<sup>69</sup> Dieser Zwiespalt betreffe *alle* im Diesseits („zwischen den Zeiten“, κατὰ τὸν παρόντα βίον) lebenden Menschen. Auch die von Christus befreien, vom Geist erfüllten Christen sündigten und litten.<sup>70</sup> Der Geist richte sie zwar (moralisch) auf die Vollendung hin aus, eine Vorherbestimmung zum Heil gebe es aber nicht. Die menschliche Antwort auf den göttlichen Ruf erfolge jeweils freiwillig, vorgängig zur Gnadenwahl.<sup>71</sup> Im übrigen intendiere

<sup>64</sup> Wickert, Studien 63; Theod. Mops. in *II Tim* 2,21 (2,210.18–211.2 Swete); vgl. *Iul. Flor.* = *Aug. c. Iul. imp.* 1,135 (CSEL 85/1, 151.1): *ecce officium liberae uoluntatis: <si>, inquit, <mundaerit quis semet ipsum> a societate uasorum uilium – quo nomine uitia denotantur, – <erit uas in honorem sanctificatum, utile domino, ad omne opus bonum paratum>*; unten S. 244.

<sup>65</sup> Beispiele bei Wickert, Studien 63–66; vgl. etwa in *Gal* 2,15–16 (1,26.14 Swete): *omni autem ex parte rationalitas in nos et eligendi potestas exercetur*; in *Rom* 7,19f. (131.30 Staab): ἐπίσταμαί τε καὶ βούλωμαι (sc. τὰ καλὰ); *Julians Rede Flor.* = *Aug. c. Iul. imp.* 1,79 (CSEL 85/1, 94) vom intellectus liberi arbitrii sowie ebd. 1,78 (93) die Definition der Willensfreiheit, *qua a deo emancipatus homo est, in ammittendi peccati et abstinendi a peccato possibilitate consistit*. Was jeweils peccatum ist, ist durch die religiöse Autorität vorgegeben.

<sup>66</sup> Vgl. etwa Theod. Mops. in *Rom* 7,8 (127.26–28 Staab), übers. bei Wickert, Studien 67: „Notwendig richten wir uns im gegenwärtigen Leben nach Gesetzen, von denen das angeborene Unterscheidungsvermögen geweckt wird ..., so daß auch die Vernunft (τὸ λογικόν) in uns wirksam ist.“ – ἀναγκαίως μὲν κατὰ τὸν παρόντα βίον νόμοις πολιτευόμεθα, ὅφ' ὃν ἡ ἔμφυτος ἀνακινεῖται διάκρισις ..., ὥστε καὶ τὸ λογικόν ἐν ἡμῖν ἐνεργὸν εἶναι.

<sup>67</sup> Wickert, Studien 67.

<sup>68</sup> Vgl. Wickert, Studien 69; Theod. Mops. in *Rom* 7,17 (131.11 Staab): „Ich gestehe, daß es unrecht ist, wenn ich es auch tausendmal tue“ (Übers. Wickert, Studien 69, Anm. 52); *Iul. Flor.* = *Aug. c. Iul. imp.* 3,178 (CSEL 85/1, 478) zu *Röm* 7,18 die *inuidia consuetudinis*; Theod. Mops. in *Rom* 7,18 und 19 (131.12; 132.10 Staab); zu *1 Kor* 6,12 (180.13 Staab) Wickert, Studien 69: „Des Menschen Freiheit ist dazu disponiert, sich unablässig von den πάθη überwältigen zu lassen. Es kann dahin mit ihr kommen, daß sie sich verliert (ὁρῶ γὰρ ... οὐδὲ τὴν ἑξουσίαν μοι σωζομένην ἀκέραιον, ἄνπερ δὴ πᾶσιν ἀπλῶς ὑπάγωμαι), ja daß sie sich bewußt für das Böse entscheidet;“ zu letzterem s. zu *Röm* 11,16 (158.8 Staab): εἰ μὴ γνώμη τὰ χεῖρονα αἰροῦντο (sc. *Τουδαῖοι*).

<sup>69</sup> Theod. Mops. in *Gal* 3,19 (1,47.10 Swete); vgl. auch oben Anm. 51.

<sup>70</sup> Wickert, Studien 73; ebd. Anm. 84 zu Theod. Mops. in *Gal* 1,3f. (1,8.24 Swete): „Christus hat uns befreit – trotzdem sagt Th[edor] wie selbstverständlich das Sündigen im Präsens aus;“ zur Rolle des Schmerzes in diesem Zusammenhang s. unten Anm. 73.

<sup>71</sup> Wickert, Studien 77–78; Theod. Mops. in *Rom* 1,1 (113 Staab): Gott prüfe sein Material (den Apostel) zuerst gewissermaßen auf seine natürliche Qualität hin, ehe er seinen Ruf ergehen lasse.



Gott das Heil aller Menschen.<sup>72</sup> Dieses komme zwar auf Umwegen zustande, da der Gesetzeserlaß im Menschen (Adam) auch Begierde auslöse und dadurch zur Sünde verleite. Nur so aber sei auch ein Streben nach Einsicht und Tugend möglich, das die Menschen zur Vollendung führe. Gott geht nach Theodor gewissermaßen um des angestrebten Ziels willen ein begrenztes Risiko ein.<sup>73</sup> Begrenzt ist es, weil die Sünde sich auf individuelle Akte beschränkt und damit, so zahlreich jene auch sein mögen, den göttlichen Heilsplan als ganzen zu keinem Zeitpunkt und in keinerlei Hinsicht in Frage stellt. Die menschliche Freiheit bleibt intakt. Jeder Sünder kann sich im Prinzip jederzeit und aus jeder noch so üblen Lage heraus aus eigenem freien Willen heraus bekehren. Ein Risiko ist es, weil in der konkreten historischen Wirklichkeit der ja durchaus häufigen Einzelfälle die sich zur Gewohnheit verdichtende Akkumulation von Einzelsünden – Wickert spricht von einem Teufelskreis – die natürliche Sterblichkeit des Menschen in ewigen Tod, d.h. in ewige Verdammnis verwandeln kann bzw. dies notwendigerweise (*necessario*) tut.<sup>74</sup> Allein Gottes Gnade könne verhindern, daß es dazu komme. Nur durch die Gnade des Geistes werden wir vor aller Sünde sicher und vollkommen gerecht und heilig sein.<sup>75</sup>

Im Diesseits freilich erfolgt die Rechtfertigung und Heiligung nur in je vorläufiger Weise durch moralische Anstrengung. Dies gilt auch für die Kirche. Nur insofern die Gläubigen im Glauben und in der Disziplin feststehen, bleibt auch die Kirche glaubwürdig.<sup>76</sup> Ebenso das Lehramt: „Der kirchliche διδάσκαλος ist nicht besser als ein Laie, wenn er sich auf seine Sache nicht versteht. Es ist also zuletzt das gläubige Subjekt, mit der die objektiv gegebene Tradition steht und fällt.“<sup>77</sup> Theodor sieht die kirchliche Tradition und den Glauben der einzelnen Gläubigen

---

(Theodors Gott, so Wickert, gleicht hier eher dem Demiurgen als dem alttestamentlichen Gott); in *Rom* 1,26 (115 Staab): Gott warte auf die Entscheidung der Heiden, ehe er sie verwerfe.

<sup>72</sup> Theod. Mops. in *I Tim* 2,4-5 (2,87-88 Swete) zu Gottes allgemeinem Heilswillen: *nemo poterit contradicere*; die Polemik scheint, so Swete, gegen Augustinus gerichtet. Gott, so Theodor, sei einer. Er achte nicht auf die Person und unterscheide nicht οἰκεῖοι und ἀλλότριοι.

<sup>73</sup> Vgl. Wickert, Studien 89-101; Theod. Mops. in *Gal* 2,15f. (1,28.12 Swete): Hätte Gott die Menschen so geschaffen, daß sie nicht sündigen können, hätte er sie notwendigerweise ohne Vernunft geschaffen. Ob dies ein Ausdruck größerer Liebe gewesen wäre, erscheine fraglich; in *Rom* 7,7-8 (126 Staab); 11,15 (156 Staab): Wesen ohne Vernunft sind unfähig, an Wissen und Tugend zuzunehmen; vgl. dazu auch zur Rolle des Schmerzes in *Gal* 2,15f. (1,26.28; 27.23; 30.9 Swete): *nec enim sine labore et sudore ad uirtutes possumus dirigi, licet plurimum eius animo uideamur habere desiderium*; in *Röm* 9,22ff. (147 Staab): Gott hat das gegenwärtige Leben als Kampfstätte eingerichtet, als Ort der Prüfung, nicht der Belohnung; in *Gal* 3,24 (1,54.24 Swete): Das Gesetz ist *paedagogus*. In Christus ist die Hoffnung manifest, daß es imstande ist, alle zur Erhabenheit der in ihm verheißenen Güter zu geleiten.

<sup>74</sup> Ein Konzept, so Wickert, Studien 115, das Theodors „an der Sünde nicht als Gesamthaltung, sondern als jeweils einzelner Tat interessierte Theologie vor dem Abgleiten in einen trivialen Moralismus“ bewahrt.

<sup>75</sup> Vgl. Wickert, Studien 136; Theod. Mops. in *Gal* 4,24 (1,77.28 Swete): *haec enim iustificatio et uera est et perfecta*.

<sup>76</sup> Wickert, Studien 147-149; vgl. *Iul. ep. Ruf.* 23 (CChr. SL 88, 339.104-105) zu Eph 5,25-27: Die Taufe erneuert die Gläubigen zur Vollkommenheit. Aus der Vollkommenheit jedes einzelnen Gläubigen leitet sich auch der Vollkommenheitsanspruch der Kirche (ohne Makel und Runzel) ab.

<sup>77</sup> Wickert, Studien 151; vgl. Theod. Mops. in *Eph* 5,26 (1,185.11 Swete): Gottes ἐνοίησις ist von menschlicher Prohairesis abhängig; in *I Tim* 3,2 (2,108.23): *hoc eius opus ut doceat homines et uirtutem et pietatem* (Glauben und Sitte); *si autem docere ista nescierit, ignorare uidetur illud quod profitetur edocere ... si ista episcopus nescierit, nihil a ceteris differre uidebitur, superfluum speciem doctoris in se simulans*.

relativiert durch die umfassendere Realität einer kosmischen Heilsgeschichte. Die Kirche hat für ihn keinen überzeitlichen Bestand.<sup>78</sup> Sie geht auf im künftigen Äon, ebenso wie der alte Äon, die gegenwärtige, der Sterblichkeit und der Sünde unterworfenen Welt, die von Gott, der πάντα ἐν προγνώσει ποιεῖ, immer schon in Christus vollendet wird.<sup>79</sup> Glaube ist nach Theodor τὸν παρόντα βίον *percipere interim* und *de futuris firmam habere fidem* ... *quasi iam translatos nos in futura uita uidemus*.<sup>80</sup> *Forma* dieser Existenz ist, wie bereits erwähnt, die Taufe.<sup>81</sup> Sie versetzt in die Lage, vom Guten zum Besseren voranzuschreiten und so das Kommen Christi zu antizipieren, allerdings nur als τύπος, κατὰ μέγην, in fortgesetzter Erwartung des „eigentlichen“, wirklichen Ereignisses.<sup>82</sup>

#### JULIAN ALS EXEGET ANTIOCHENISCHER PRÄGUNG

In einzelnen Anmerkungen wurde gelegentlich bereits angedeutet, was im folgenden noch etwas ausführlicher behandelt werden soll, nämlich die Frage, inwiefern Julian als Exeget antiochenischer Prägung – und speziell in Nähe zu Theodor von Mopsuestia – gesehen werden kann. Aufschlußreich hierfür ist die Studie Gisbert Bouwmans, auf die sich die folgenden Ausführungen weitgehend stützen.<sup>83</sup>

In der Einleitung zum Kleinen Prophetenkommentar erwähnt Julian, daß er bei der Exegese der Bücher Salomos versucht habe, so gut es ging, die Gliederungsästhetik jenes Autors (*dispositio eus gloriam*) zu rekonstruieren, damit er an keiner Stelle die Folgerichtigkeit (*consequentia*) aus den Augen verliere, die die Gültigkeit (*auctoritas*) der Auslegung gewährleiste.<sup>84</sup> Die Kombination von *auc-*

<sup>78</sup> Vgl. Theod. Mops. in *Gal* 3,27-28 (1,57.29) zur Abschaffung des Bischofsamts im Zuge der Aufhebung jeglicher ἀνωμολία zu Beginn des künftigen Äons; zit. in Wickert, Studien 156.

<sup>79</sup> Vgl. Wickert, Studien 180; zur Überzeitlichkeit dieser ganz und gar nicht eschatologisch gedachten, sondern klassisch griechisch konzipierten παρουσία Christi als παρουσία Gottes s. ebd. 182.

<sup>80</sup> Theod. Mops. in *Gal* 3,20 (1,49.24 Swete); in *Gal* 2,20 (1,35.6 Swete); in *Gal* 2,15-16 (1,30.11 Swete); zit. bei Wickert, Studien 185-186.

<sup>81</sup> Theod. Mops. in *Gal* 2,15-16 (1,30.12 Swete); in *Eph* 2,14 (1,290.24 Swete); in *Gal* 5,24 (1,102.4 Swete); zit. bei Wickert, Studien 186; vgl. erneut auch Julian, z. B. *Flor.* = *Aug. c. Iul. imp.* 6,38 (PL 45, 1597) zu Röm 6,4 (*baptisma in mortem*): Die Taufe qualifiziere uns lediglich dazu, *ut membra nostra mortificemus in posterum*; sowie im selben Atemzug zu 1 Kor 15,29-34 (*nolite seduci*): *amor inquit (sc. apostolus) peccatorum diffidere uos suadet de futuris*. (Julian richtet sich an dieser Stelle gegen das Verständnis Augustins, daß in der Taufe, die die Getauften, so Augustinus, dem Höllenfeuer entreiße, der Erlösertod Christi nachvollzogen werde.); ähnlich *Turb.* 1,16 (CChr. SL 88, 345.167) zu Eph 4,5 (*una fides, unum baptisma*): Taufe und Gnade, so Julian, wirken nicht gegen das Gesetz (etwa zu seiner Überwindung), sondern im Einklang mit ihm: *Christus ... auget ... continua largitate beneficia; et quos fecerat ... bonos, facit ... meliores*; schließlich *ep. Ruf.* 23-26 (CChr. SL 88, 339-340): *baptisma perfecte homines innouare...* in Kombination mit Ps 142,10: *spiritus tuus deducet me in uiam rectam* zum Tun und Denken des Guten im Hinblick auf *in futuro tempore mercedem*.

<sup>82</sup> Vgl. Wickert, Studien 192-194.

<sup>83</sup> Vgl. Julian 80-135; Bouwman (Julian 129) hält *Iul. tr. proph.* nicht direkt vom Zwölfprophetenkommentar Theodors beeinflusst, da ihn ebd. praef. (CChr. SL 88, 115-116) nicht neben Johannes Chrysostomus, Origenes und Hieronymus erwähnt. Anklänge sind jedoch zu erkennen.

<sup>84</sup> *Iul. tr. proph. praef.* (CChr. SL 88, 115.15-16): *Salomonis quippe uoluminibus disserendis, dispositionum eius gloriam sumus, in quantum posse contulit, executi, ita ut nusquam nos consequentia, penes quam explanationis debet auctoritas esse, desereret; hic autem praecedentis fructus industriae studiosum commendat laborem*; zu ἀκολουθία bei Theodor (*exp. Pss*) s. Schäublin, Untersuchungen 143-144.

*toritas* und *consequentia* erinnert frappant an Theodors *κρείττονες λογισμοί*: Glaubwürdig ist allein die historisch und logisch-grammatisch folgerichtige Auslegung. *Historiae fides* und *concomitas* (kunstgerechte Verbindung) sind auch in der Einleitung zum Psalmenkommentar Theodors als Aspekte der *consequentia* genannt. Wie Theodor grenzt sich Julian von der allegorisch-metaphysischen Weisheitsspekulation der Alexandriner,<sup>85</sup> darüberhinaus aber etwa auch von den historischen Abschweifungen eines Hieronymus ab.<sup>86</sup> Außerdem nach dem Prinzip der *conse-*

<sup>85</sup> Iul. tr. proph. praef. (CChr. SL 88, 116.46-48): *Origenes autem, proprio tenore decurrens, allegoriarum magis lepida quam historicarum explanationem solida et tenenda componit.*

<sup>86</sup> Julian kritisiert mangelnde *consequentia* in Hieronymus' Exegese; vgl. Iul. tr. proph. praef. (CChr. SL 88, 116.48-52): *de perquirenda consequentia nihil aut uoluit aut potuit sustinere curarum* (sc. Hieronymus). Seine Kritik ist allerdings weder persönlich – vgl. ebd. (CChr. SL 88, 116.48-49): *ingenii capaxis uir et studii pertinacis* (sc. Hieronymus) –, noch versucht Julian, „auf Kosten des Fachmanns zu glänzen“ (gegen Brown, Augustinus 334). Wie die folgenden, von Bouwman (Julian 82) zusammengestellten Beispiele verdeutlichen, gibt Julian vielmehr gerne zu, daß er Hieronymus, was historisch-philologisches Wissen und Glänzen mit Detailfülle angeht, nicht das Wasser reichen kann. Was er – und auch dies durchaus nicht immer – moniert, ist, daß diese Materialfülle häufig philologischer Rechtfertigung entbehre und den Text, um den es in der Exegese zu gehen habe, oft eher verdunkle als „erkläre“. Übrigens nennt Julian Hieronymus in den betreffenden Abschnitten nicht mit Namen. Aus der Verwendung des entsprechenden Materials geht jedoch hervor, daß er sich auf Hieronymus' Kommentar zu den Kleinen Propheten (Hier. in proph. min. [CChr. SL 76; 76A]) bezieht (s. dazu auch ausführlich Bouwman, Julian 128-131):

Iul. tr. Osee 1,1,2-5 (CChr. SL 88, 125.305-126.357) zu Hos 1,4 *uisitabo sanguinem Hiezrahel super domum Hieu*. Man könne diesen Vers, so Julian, vor dem Hintergrund der ganzen Geschichte 2 Kön 9-10 auslegen, Jehus Blutschuld von Jezreel und den daraus resultierenden Fluch gegen das Haus Israel (wie Hier. in Osee 1,4 [CChr. SL 76, 11-12]). Man könne aber auch näher am Text bleiben und würde dabei auch dem Aufbau des Werkes (*processus operis*) eher gerecht (126.344-346): *Hiezrahel* (Jezreel) beziehe sich auf das Volk Israel zur Zeit Hoseas, *Hieu* (Jehu) auf den zu dieser Zeit regierenden König. Mit der Heimsuchung meine der Prophet die drohende Niederlage gegen die Assyrer. Dazu passe auch der Schluß von Hos 1,4: *et quiescere faciam regnum domus Israel, et in die illa conteram arcum Israel in ualle Hiezrahel*.

Iul. tr. Osee 1,2,14-17 (CChr. SL 88, 142.390-143.400) zu Hos 2,18-19 *et non me uocabit ultra* (sc. Israel) *Baalim*. *et auferam nomina Baalim de ore eius*. Damit, so Julian, sei lediglich gemeint, daß die Israeliten in Zukunft Jahwe allein (Dtn 6,4-5), und nicht mehr in Verbindung mit anderen Kulte verehren sollten. Natürlich könne man dem Ausdruck *Baalim* darüberhinaus auch einiges Etymologische abgewinnen (wie Hier. in Osee 2,18-19 [CChr. SL 76, 28.392-29.434]). „Solider“ (*solidius*) im Hinblick auf die Folgerichtigkeit (*consequentia*) der Passage sei jedoch eine Auslegung, die sich auf die Funktion des Ausdrucks beschränke, statt weiter auf ihm herumzureiten. Die Israeliten, so Julian, sollen die Baale ja gerade *nicht* mehr in den Mund nehmen.

Iul. tr. Osee 2,9,7-8 (CChr. SL 88, 187-188): *Quidam*, so Julian (= Hieronymus), verstehe Hos 9,8 *speculator Ephraim* an dieser Stelle als auf Jerobeam bezogen (vgl. Hier. in Osee 9,7-8 [CChr. SL 76, 96.182-186]). Dies sei aber zu weit hergeholt. Die Stelle sei einfach mit Hos 9,7 *scitote Israel* zu verbinden: Israel, so der Sinn, halte den Propheten für verrückt (v. 7) und verfolge ihn aufgrund dieser Annahme (v. 8). – Julian geht es hier also erneut darum, eng am Text zu bleiben und nicht auf die historische Ebene auszuweichen, auch dann, wenn die Textanalyse schwierig wird.

Iul. tr. Osee 2,9,15-17 (192-193): *omnes nequitiae eorum in Galgal*. *Quidam* (= Hieronymus), so Julian, deutet Gilgal hier nach 1 Sam 10,8 u. a. (s. noch 2 Kön 2,1) als Jahweheiligtum (s. Hier. in Osee 9,15-17 [CChr. SL 76, 102-103]), dessen sich das Volk und seine Könige im Lauf der Geschichte nicht würdig erwiesen hätten. Diese Auslegung sei zwar recht subtil (*subtilior*), aber wiederum zu weit hergeholt. Klarer und zutreffender (*clarior et ualidior*) sei eine Auslegung, die ohne Unterbrechung des vorgegebenen Zusammenhangs (*institutae concionis tenore*) Gilgal als das verstehe, was im Text stehe, nämlich als eine Kulthöhe (vgl. Hos 12,12), auf der sich „jetzt“, zur Zeit Hoseas, die ganze Niedertracht des Volkes äußere, dadurch, daß es sich den Baalen weihe.

Iul. tr. Osee 3,12,11 (CChr. SL 88, 213f.): Hos 12,11 (*si Galgal idolum, tamen frustra erunt in Galgal bubus immolantes?*), so Julian, könne nur so verstanden werden: Nicht durch die Subtilität von Argumenten getäuscht, sondern in einem schmachlichen Bekenntnis zum Wahnsinn habe sich

quentia aufzuzeigen sind nach Julian der Textzusammenhang,<sup>87</sup> der Zusammenhang der Bildersprache (Metaphorik)<sup>88</sup> sowie die Zeitenfolge. Wie Theodor greift

das Volk offensichtlichen Irrtümern zugewandt. Die logische Stringenz (*causalis coniunctio*) des Verses sei in Verbindung mit Hos 9,15 (*omnes nequitiae eorum in Galgal*) zutiefst ironisch. Eine Logik des Wahnsinns seitens der irregegangenen Israeliten liege hier zugrunde, nach dem Motto: Gilgal ist eine Kultstätte, wie gotteslästerlich auch immer, *ergo* müsse das Opfern (was oder wem auch immer) dort von Nutzen sein. Doch welchen Nutzen, so Julian, hätten sich die Israeliten von den Götzenbildern erwarten können? Oder hätten sie sich etwa gar von „echten“ Tiergöttern mehr erwarten können als von Bildern? Solcherart Logik, so Julian, so wolle der Text deutlich machen, sei eine Logik des Irrsinns. Der Vers dürfe hier also nicht auf dem Hintergrund weitreichender historisch-theologischer Zusammenhänge verstanden werden, sondern er müsse so verstanden werden, als ob er „unter Tränen und voller Bestürzung“ geäußert werde: „Aber wenn Gilgal doch ein Ort der Götzenbilder ist, wie kommt es dann, daß sie in Gilgal vergeblich den Stieren geopfert haben? Denn ihr Altar gleicht einem Steinhaufen auf einem Acker.“

Iul. tr. Osee 3,12,9 (CChr. SL 88, 212.176-195) zu Hos 12,9: *et ego dominus deus tuus ex terra Aegypti, adhuc sedere te faciam in tabernaculis, sicut in diebus festiuitatis*. Was, so Julian, bedeutet diese ambivalente Verheißung („Ich werde machen, daß du wieder in Zelten wohnst, wie in den Tagen der Freude“)? Ein Auslegungsvorschlag besage, daß die Schrift irdisches Glück oft als eine Mischung aus Trauer und Freude darstelle, weil exzessive Trauer und Freude den Geist verdunkle bzw. außer sich geraten lasse. Vom unmittelbaren Kontext (*contextus*) gestützt werde jedoch eine andere Auslegung: Die Jahre in der Wüste seien für die Israeliten eine Zeit der Befreiung aus der Sklaverei gewesen und eine Zeit der Nähe zu Gott. Es werde hier also nicht nur der Verlust des gegenwärtigen Wohlbefindens und das Exil angekündigt, sondern darüberhinaus auch die Befreiung und Rückkehr aus dem Exil bzw. das Exil und der Verlust der Heimat als notwendige Bedingung für die Befreiung und die Freude der Gottesnähe.

Iul. tr. Osee 3,13,11 (219): *dabo tibi regem in furore meo, et auferam indignatione mea*. – *Quidam*, so Julian, meine, hier sei von Jerobeam und Hosea die Rede. Der eine werde Israel zuteil, um das Reich zu teilen, unter dem anderen werde es erobert (s. Hier. in Osee 13,11 [CChr. SL 76, 147. 225-227]). Kontext und Zeitenfolge legten jedoch folgende Auslegung nahe: Der israelitische König werde dem Volk genommen, ein assyrischer werde ihm gegeben.

Iul. tr. Iohel 1,13-14 (CChr. SL 88, 234.244-245): Julian: „Lassen wir uns aber nicht die Gelegenheit zu einem etwas subtileren Verständnis der Stelle entgehen.“ *non autem debet nobis opportunitas intelligentiae subtilis elabi*. – Hier hat Julian offenbar nichts gegen die Abschweifung, da sie zum Verständnis der Grundaussage der Stelle (*sanctificate ieiunium ... omnes, omnes*) beiträgt.

Iul. tr. Amos 1,3,13-14 (CChr. SL 88, 277.173-278.197). Hier erklärt Julian die Stelle zunächst aus dem Kontext (*quantum ad contextum quidem respicit lectionis*), um dann hinzuzufügen, über das hier berichtete Ereignis berichte auch 1 Kön 13,1-6. Ein Hinweis darauf befindet sich in Hier. in Amos 3,13-14 (CChr. SL 76, 253.361-364). Auch hier kritisiert Julian die Abschweifung nicht.

Iul. tr. Amos 2,8,3 (CChr. SL 88, 312): *stridebunt cardines templi*. Dies könnte sich, so Julian, wie *quidam* meine, auf Jerusalem beziehen (Hier. in Amos 8,3 [CChr. SL 76, 326]), wenn nicht der ganze *contextus* dagegen spräche; denn gemeint seien hier offenbar die Kulthöhen und Paläste des Nordreichs (vgl. Amos 7,9; 8,14).

Iul. tr. Amos 2,9,1 (CChr. SL 88, 319.1-8). Julian: „Einige meinen, daß der gesetzmäßige Altar, von dem an dieser Stelle die Rede ist, über dem der Racheengel steht, wahrscheinlich jener ist, der im Jerusalemer Tempel steht, gemäß dem Wort eines anderen Propheten (Ez 9,6): ‚Fangt in meinem Heiligtum damit an [, sc. alle zu erschlagen].‘ Danach scheint er den Ausgang des Tempels selbst zu bedrohen. Der Kontext (*contextus*) schließt jedoch ein solches Verständnis dieser Stelle aus;“ vgl. dazu Hier. in Amos 9,1 (CChr. SL 76, 336.19-20). Julians Gegenargumente lauten ähnlich wie zu tr. Amos 2,8,3 (CChr. SL 88, 312).

Iul. tr. Amos 2,9,5 (CChr. SL 88, 322.119-121): Julian: „Hier freilich wird die Folgerichtigkeit der Stelle (*consequentia lectionis*) eher gewährleistet, wenn das Gesagte als auch auf Judaea bezogen verstanden wird. Gegen diese Region nämlich waren die Drohungen am Anfang der Buchrolle gerichtet;“ vgl. Hier. in Amos 9,5 (CChr. SL 76, 338.113-114).

<sup>87</sup> Vgl. tr. proph. praef. (CChr. SL 88, 116.58-60): Der Aufbau des gesamten Werkes sei *consequenter prolata*; tr. Osee 3,13,4 (217.54-55) *ego autem dominus deus tuus ex terra Aegypti; et deum absque me nescies, et saluator non est praeter me* sei *ad superiora contextus* (3,12,9 [212.176-177] s. oben Anm. 86) zu sehen; tr. Iohel 2,12-14 (243.224) *per ordinem ad praemissa respondit*,

auch Julian hinsichtlich letzterer häufig zum Mittel der Zeitvertauschung (ἐναλλαγή τοῦ χρόνου), um Brüche in der zeitlich-logischen Abfolge des jeweils vorliegenden Texts zu erklären.<sup>89</sup>

nämlich Joël 1,13; tr. Osee 1,1,2-5 (124.284 u. a.); 1,2,5-7 (136); 1,4,3 (149); 2,4,16 (158); 2,7,3-7 (172); tr. Amos 1,1,11-12 (266); 1,4,10 (282); 2,6,3-6 (301); 2,8,1-3 (312); zu weiteren Belegen s. Bouwman, Julian 82.

<sup>88</sup> Vgl. Iul. tr. Osee 2,7,8-9 (CChr. SL 88, 174.145): Der Prophet, so Julian, halte die Metapher, Ephraim sei wie unter glühender Asche gebackenes Brot, da es sich nicht umkehren lasse, durch: Am Ende des Abschnitts nenne er die Zerstörer des Volks seine Verzehrer: *tenuit autem metaphoram, ut, quia stultum attritumque populum subcinericio pani, sed qui reuersatus non esset, aptauerat, uastatores etiam eius uoratores uocaret*; s. dazu auch Theod. Mops. in Oseam 7,8-9 (39.12-17 Sprenger): Die Metapher (ὁ τρόπος), so Theodor, Ephraim sei in seiner fortwährend an den Tag gelegten Bosheit unbeweglich wie unter Asche gebackenes Brot, werde im folgenden Vers „analog“ auf die Konsequenz dieser Haltung bezogen, nämlich die völlige Vernichtung des Volks: ὑπομένει τοίνυν ἀνάλογον τὴν τιμωρίαν ... ἀφανισθήσεται παντελῶς.

Iul. tr. Osee 2,7,12 (CChr. SL 88, 175.200): Hier, so Julian, werde die Metapher durchgehalten, indem Ephraim zunächst eine verführte Taube und dann ein Vogel genannt werde, dem man mit Netzen nachstelle. Iul. tr. Osee 1,2,5-7 (CChr. SL 88, 135-136, bes. 136.161-166): Israel, so Julian, werde hier mit einer Frau verglichen, die ihren Liebhabern nachlaufe und ihren Mann vergesse. Diese Metapher durchziehe das ganze Werk. Iul. tr. Osee 2,5,11-15 (CChr. SL 88, 163-164, bes. 164.176-180): Der Herr, so Julian, vergleiche sich hier mit einer Schabe für Ephraim und Moder für Juda. Zu beachten sei aber, daß trotz der Anwendung zweier verschiedener Metaphern auf zwei verschiedene Begriffe eine einzige Wirkung umschrieben werde: *notum est autem quanto minore ea quae tinea mordet, quam quae putredo peruadit, exitio consumantur*. Dazu Theod. Mops. in Oseam 5,12 (31.14-17 Sprenger): εὐδὴλον γάρ, ὅτι οὐχὶ τὸ μὲν τῷ Ἐφράμῃ, τὸ δὲ τῷ Ἰούδᾳ λέγει, κατὰ κοινού δὲ ἀμφοτέροις τὴν τε παραχρῆν ἐποίσειν καὶ τὸ κέντρον φησὶν, καθὼς καὶ ἐν τοῖς ἀνωτέροις ἐδείξαμεν.

Iul. tr. Iohel 2,21-23 (CChr. SL 88, 244.288-294): Die Fruchtbarkeit von Pflanzen, Tieren und Natur, so Julian, werde vom Propheten als *uirtus* verstanden, innere Kraft. Wörtlich: „Folglich ist die Rede gleichsam an die ganze Region [sc. Israels und Judas] gerichtet, ihr die Erneuerung ihrer Fruchtbarkeit zu verkünden, ihr, der Zerstörung angedroht war“ (vgl. hierzu erneut Hier. in Iohel 2,21 [CChr. SL 76, 189.494-495]). Worauf die Metapher abziele, so Julian, werde im letzten Vers der Passage expliziert: *et filii Sion exsultate etc.*

<sup>89</sup> Im Kleinen Prophetenkommentar etwa korrigiert Julian im Futur stehende Unheilsaussagen zur Verdeutlichung der *consequentia* grundsätzlich in Gegenwarts- oder Vergangenheitsformen, Heilsaussagen ins Futur; s. Iul. tr. Osee 2,5,6 (CChr. SL 88, 162.81) zu Hos 5,6 (*in gregibus suis ... uadent*): *uadent autem posuit pro ibant*; ebd. 2,7,10 (ebd. 174.172-173) zu Hos 7,10 (*et humiliabitur superbia Israel*): *humiliabitur posuit pro humiliata est*; n. b. hierzu auch die vorge-schaltete Erklärung (ebd. 174.170-172): *declinationes quidem temporum prophetae licenter immutant, quibus tamen consideratio dictorum consequentiam possit aptare*; ebd. 2,9,13 (ebd. 192.266-267) zu Hos 9,13 (*Ephraim educit ad interfectorem filios suos*): *quae adhuc sub Nabuchodonosor futura sunt, quasi alias acta* [Bouwman, Julian 83: *iam facta*] *commemorata*; ebd. 3,13,14-15 (ebd. 222.256-263) zu Hos 13,15d (*ipse diripiet thesaurum uasis desiderabilis*): *si consuetudinem prophetarum respicias, qui declinationes temporum non satis anxie ac diligenter obseruant, uidetur Sennacherib regis collectam de triumphis opulentiam denotasse ... et nunc ideo uomere cogatur, quicquid per iniquitatem antea deuorauerat*; Iul. tr. Iohel 2,15-17 (CChr. SL 88, 243.236-242) zu Joël 2,16-17: *familiares prophetis, ut non sollicita tempora vel quae dicuntur genera uerborum in declinatione custodiant ... unde et nunc cum dixisset per imperatium modum (egredietur sponsus de cubiculo suo, sponsa de thalamo suo)* [Joël 2,16d], *subiecit, (inter uestibulum et altare plorabunt sacerdotes)* [Joël 2,17a], *pro eo, ut diceret, (plorant sacerdotes)*; Iul. tr. Amos 1,5,13 (CChr. SL 88, 292.252-255) zu Am 5,13 (*ideo prudens ... in illo tempore tacebit, quia tempus malum est*): *tempus in declinatione mutauit: uel praeterita quippe uel praesentia populi gesta dinumerans, consequentius diceret, (prudens in tempore illo tacebat), pro quo ait (tacebit)*; ebd. 2,9,6 (ebd. 323.156) zu Am 9,6 (*qui aedificat in caelo ascensionem suam, et fasciculum suum super terram fundauit*): *qui (aedificat) ergo, id est (aedificauit)*.

Julians Kommentar läßt sich in diesem Punkt (der Zeitvertauschung) nicht einfachhin Stelle für Stelle mit dem Theodors in Parallele setzen. Teils begegnet Theodor bereits im Bibeltext ein ande-

Am Kleinen Prophetenkommentar wird besonders deutlich, wie radikal Julian sein Vorhaben auffaßt, den Text<sup>90</sup> aus sich heraus auszulegen, d. h. durch Analyse

res Tempus (vgl. etwa in *Oseam* 5,6 [28.31 Sprenger]: πορεύονται, 13,15 [ebd. 74.12-13]: ἐξερημώσει), teils versteht Theodor die Zeitenfolge anders, etwa in *Oseam* 7,10 (ebd. 39.24-32): ταπεινωθήσεται. Nach Theodor liegt hier die Demütigung Israels nicht in der Vergangenheit. Vielmehr besteht für ihn die *consequentia* dieser Stelle im Zusammenhang von vergangener Hybris (ἐξύβρισαν) und künftiger Demütigung (ὀφονται τὴν ταπείνωσιν τὴν οἰκείαν); ähnlich in *Amos* 5,13 (133.19-24 Sprenger): σωπίζεται. Anders als Julian bezieht Theodor diese Stelle nicht auf die vergangenen Übeltaten des Volkes, sondern auf seine bevorstehende Bestrafung (ἐπαχθείσης τοῖνυν τῆς ἀπειλούμενης τιμωρίας ὑμῖν). An anderen Stellen argumentiert Theodor jedoch ähnlich wie Julian; vgl. etwa in *Oseam* 9,13 (ebd. 51-52): τοῦ ἐξαγαγεῖν: Ephraim, so der Text Hos 9,13, setzte einst seine Kinder aus, den wilden Tieren zur Beute (εἰς θήραν παρέστη[σαν]), und führt sie nunmehr zur Schlachtbank. Theodor erklärt die Zeitenfolge so: Da das Volk dabei sei, zu tun, was es getan habe, ehe der Herr sich seiner annahm (ἐχοντός μου περὶ αὐτοὺς πρότερον), nämlich sich gänzlich dem Bösen zu widmen, würden es auch die Widrigkeiten jener vorherigen Zeit ereilen (πάναντία αὐτοῖς τῶν πρόσθεν συμβήσεται). Wie wilde Tiere würden seine Angehörigen allesamt in die Hände der Feinde ausgeliefert und von diesen aufgespießt, emporgehoben und durchbohrt werden (παράδοθήσονται ... κεντούμενοί τε ἀναιρεθήσονται καὶ τιτρωσκόμενοι πάντες). Obwohl Theodor dies nicht ausdrücklich sagt, führt er hier im Grunde eine Zeitvertauschung durch; ähnlich in *Ioel* 2,17 (91.20-32 Sprenger): κλάουσονται. Auch hier paßt Theodor den Sinn stillschweigend an: Die Priester seien angehalten, mit ihrem Wehklagen Gottes Vergebung zu erwirken (μετὰ κλαυθμῶν αἰτεῖταισαν παρὰ τοῦ θεοῦ τὴν καταλλαγὴν).

Vgl. umgekehrt Theod. Mops. in *Oseam* 12,9 (66.2-18 Sprenger) zu Hos 12,9 (ἔτι κατοικίῳ σε ἐν σκηναῖς καθὼς ἐν ἡμέρᾳ ἐορτῆς): κατοικίῳ ἀντὶ τοῦ κατοικίῃσθαι λέγει. Iul. tr. *Osee* 3,12,9 (CChr. SL 88, 212) diskutiert das Tempus nicht. Latein. (*adhuc sedere te*) *faciam* scheint die im Griech. vom Aorist übernommene Bedeutung einzuschließen; vgl. zu dieser Stelle auch oben Anm. 86. Interessant an der Theodorstelle ist die anschließende Begründung der Zeitvertauschung: Sie erbege sich, so Theodor, aus der Idiomatik des Hebräischen (ἐκ τοῦ ἰδιώματος εὐρίσκεται τοῦ ἑβραϊκοῦ). Bouwman übersah diese Stelle offenbar, als er (Julian 83) schrieb, den „alten Exegeten“ sei der „eigentliche Grund“ der Zeitvertauschung, nämlich die unterschiedliche Zeitauffassung im Hebräischen, entgangen; vgl. jedoch Bouwman (Julian 125-128) ausführlich zu Julians Diskussion der *idiomata hebraei sermonis* im Kontext des *usus scripturarum*, vor allem im Zusammenhang mit seiner Abhängigkeit von Theod. Mops. *exp. Pss* (vgl. etwa tr. *Osee* 1,1,2-5 [CChr. SL 88, 124.277-278]; tr. *Amos* 1,4,1-3 [CChr. SL 88, 279.51]; Theod. Mops. *exp. Pss* 9,35 [CChr. SL 88A, 52.360-362]; 15,4 [77-78]; 16,14 [87.200-202]; 32,6 [145.47-52]; 37,13 [175.74-79]; 38,6,7 [182-183]). Zwar findet sich bei Julian kein Hinweis, daß er die genannte Theodorstelle aus dem Zwölfprophetenkommentar kannte, er könnte sie jedoch im Zusammenhang mit dem Psalmenkommentar gekannt haben, steht sie doch innerhalb des Zwölfprophetenkommentars im Kontext der Auslegung eines Psalmverses (Ps 54,17-18); zur Möglichkeit von Julians Kenntnis zumindest einzelner Teile des Zwölfprophetenkommentars Theodors s. die Diskussion bei Bouwman, Julian 129.

Theod. Mops. in *Ioel* 2,18 (92.5-6 Sprenger) zu Joël 2,18 (καὶ ἐξήλωσε κύριος τὴν γῆν αὐτοῦ καὶ ἐφέεσθαι τοῦ λαοῦ αὐτοῦ): οὐχ ὡς ᾗρη γεγονός μνημῶν, ἀλλὰ τὸ ἐσόμενον λέγων. ζηλώσει γὰρ ... φησὶν ... ἐνὶ ἡλλάκται δὲ ὁ χρόνος κατὰ τὸ ἑβραϊκὸν ἰδίωμα, ἀντὶ τοῦ φέεσθαι τὸ ἐφέεσθαι εἰπόντος κτλ. Auch an dieser Stelle (tr. *Ioel* 2,18 [CChr. SL 88, 244.260-264]) diskutiert Julian die Tempusfrage nicht, sondern setzt stillschweigend voraus, daß *zelatus est dominus* ... *pepercit populo suo* futurisch zu verstehen ist; Theod. Mops. in *Oseam* 9,3 (47.5-9 Sprenger) zu Hos 9,3 (οὐ κατοίκησαν ἐν τῇ γῇ τοῦ κυρίου): τὸ γὰρ, οὐ κατοίκησαν, ἀντὶ τοῦ, οὐ κατοικήσουσιν, τῇ ἐναλλαγῇ τοῦ χρόνου συνήθως χρησάμενος. Hier lautet der lateinische Text von Hos 9,3: *non habitabunt*. Iul. tr. *Osee* 2,9,3 (CChr. SL 88, 185) kann folglich auf eine Diskussion der Zeitenfolge verzichten.

<sup>90</sup> Als textliche und literarhistorische Grundeinheit versteht Julian das ihm jeweils vorliegende biblische Buch, etwa Hos oder Joël. Er grenzt es gegenüber anderen Einheiten derselben Gattung, also anderen Prophetenbüchern, und Einheiten anderer Gattungen, etwa historischen Büchern, ab. Hauptsächlich aus historischen Gründen weist er den Prophetenbüchern untereinander in höherem Maße Vergleichbarkeit zu als etwa Prophetenbüchern und historischen Büchern, wie an der Kritik an Hieronymus deutlich wird (s. oben Anm. 86). Eine Ausnahme bilden offenbar die Psalmen. Ihre Rolle quasi als Bibel in der Bibel scheint auch Julian ein universales Verständnis einzelner Passagen zu ermöglichen (vgl. etwa den Anfang von tr. *proph.* [CChr. SL 88, 115.2-3]). Im selben Zu-

der ihn in seinen literarischen Strukturen ebenso wie in seiner Semantik und seinem unmittelbaren, aus ihm selbst heraus erschließbaren historischen Kontext, etwa was Autor und Adressaten betrifft, als Einheit konstituierenden *consequentia*.

Hos angesichts seines fragmentarischen Charakters<sup>91</sup> in redaktionelle Schichten zu zerlegen, wie Exegeten heute dies tun,<sup>92</sup> würde ihm deshalb z. B. ebensowenig einfallen,<sup>93</sup> wie er das in seinen Augen allzu vorschnelle Ausweichen auf die Ebene von Allegorie und Typologie bei Origenes oder Hieronymus' allegorische und historische Weitschweifigkeit tatsächlich moniert hat.<sup>94</sup> Wenn etwa die unvermittelt eingefügte Heilsankündigung Hos 2,1-3 (Os 1,10-11) den rhetorischen Duktus des gesamten Abschnitts Hos 1-2 (Tadel-Androhung von Unheil) zu durchbrechen scheint, indem sie statt Furcht vor dem Unheil Hoffnung auf Heil erweckt, erklärt Julian die Stelle weder als redaktionellen Einschub, noch äußert er sich wie Hieronymus allgemein über den inkohärenten Aufbau von Hos; sondern er versucht, die Stelle von einem angenommenen rhetorisch-narrativen Gesamtkonzept des Werks her zu deuten: Der Autor von Hos, so Julian, nimmt hier gewissermaßen eine Art Feinabstimmung der rhetorischen Aussagekraft, der *auctoritas* seines Werks vor: Obwohl der Tadel von begangenen Unrecht und die Androhung von Unheil als Strafe dominierende Motive in Hos sind und die Adressaten in Furcht versetzen sollen, wird dies jedoch nicht in einem Maße intendiert, das die Adressaten all ihre Hoffnung verlieren ließe; denn damit wäre auch ihre Furcht dahin. Dies jedoch liefe der Intention des Autors zuwider. Die positiven Einschübe, so Julian, dienen demnach durchaus dem Gesamtzweck des Werks, Furcht zu erwecken. Sie sollen nämlich vermeiden, daß die Adressaten angesichts des angedrohten Unheils jegliche Hoffnung und somit auch jegliche Furcht verlieren (*ne ... metum et uotum pariter extinguere*). Gleichzeitig soll die Hoffnung gegenüber der Furcht nicht die Oberhand gewinnen, weswegen die Heilsankündigungen nur kurz gehalten seien. Hauptintention von Hos sei und bleibe der Tadel des begangenen Unrechts sowie die Ankündigung des Unheils als gerechte Strafe dafür. Erst jenseits dieses Szenarios scheine erneut das Heil auf.<sup>95</sup>

---

sammenhang ist auch Julians Zurückhaltung bei der typologischen Auslegung von Prophetenstellen zu sehen. Prophetenweissagungen, so Julian, beziehen sich primär auf die historische Situation der betreffenden Propheten. Wenn, wie etwa in Apg 2,16-21, eine prophetische Weissagung (Joël 2,28-32) christologisch-eschatologisch ausgelegt werde, so geschehe dies nicht unter exegetischen, sondern unter kerygmatischen Vorzeichen: *non explanandi prophetarum, sed praedicandi Euuangelii* (tr. *Iohel* 2,28-31 [CChr. SL 88, 248.418]); vgl. zu diesem Fragenkomplex erneut auch Schäublin, Untersuchungen 156-170.

<sup>91</sup> Vgl. dazu etwa bereits Hier. in *xii proph. praef.* (1374.2-3 Weber, Biblia): *Osee commaticus est et quasi per sententias loquens*; vgl. ebd.: *Iohel planus in principiis, in fine obscurior*.

<sup>92</sup> Vgl. etwa Bouwman, Julian 83.

<sup>93</sup> Vgl. dazu Bultmanns (Exegese 81) Kritik an Theodor (s. oben Anm. 81), die von daher auch Julian trafe, die dieser aber vehement zurückweisen würde.

<sup>94</sup> *Iul. tr. proph. praef.* (CChr. SL 88, 116.46-48.58): *Origenes ... allegoriarum magis lepidam quam historicarum explanationum solida et tenenda componit; Hieronymus porro ... per fabulas Iudaeorum traditiones tota eius defluxit oratio*.

<sup>95</sup> *Iul. tr. Osee* 1,1,8-9 (CChr. SL 127.406-409); 1,1,10-11 (130.499-503; 131.559-132.575); 1,2,2-3 (134.61-65); vgl. damit auch *Iul. Flor.* = *Aug. c. Iul. imp.* 1,139 (CSEL 85/1, 155): Daß Gott das Heil aller intendiere, bedeute nicht, daß er nicht Gerechtigkeit widerfahren lasse. Doch ändere dies nichts an der Tatsache, daß Gott letztlich das Heil aller intendiere – und auch zuwegebringe: *...ut deus loquatur ad populum: quia nec odio uos in captiuitatem tradidi, nec nunc obliuione iudicii de uinculis Babyloniae exemi; sed ego quantum in me est, paratus iugi uos beneuo-*

Natürlich spielen bei dieser Art der Auslegung auch theologische Erwägungen eine Rolle: Gott, so Julian, sei grundsätzlich eher zum Erbarmen geneigt als zum Strafen. Er könne jedoch keine Willkür walten lassen, sondern habe dem von ihm selbst erlassenen und deshalb auch zu haltenden Gesetz nach zu handeln.<sup>96</sup> Nur so könne (und wolle) er sein Heilswerk vollenden. An der Textoberfläche möge dies mitunter widersprüchlich erscheinen, etwa wenn aufgrund des vom Volk begangenen Unrechts Strafe (bzw. Unheil) vor Heil ergehe. Auf einer profunderen Ebene jedoch erweise es sich als kohärent, da im Glauben eingesehen werden könne, daß Heil ohne Gerechtigkeit, d. h. ohne Strafe, nicht wirklich Heil sei.<sup>97</sup> Auch das mit-

---

*lentia confouere iustitiae meae tamen debui, ut et delinquentes hostibus traderem et recrearem liberaremque uexatos.* In einer interessanten Anmerkung hat Garnier (Diss. vii [PL 48, 674]) diese Lehrmeinung mit dem reformierten Dogma verglichen: Wie die Pelagianer, so Garnier, glaubten auch die Calvinisten *homines iustificari, uel sola imputatione iustitiae Christi, uel sola peccatorum remissione, exclusa gratia et caritate quae in cordibus per Spiritum Sanctum diffundatur.* Nach Julian macht das Prinzip der *aequitas* die Bestrafung erforderlich, ermöglicht dadurch aber auch endgültige Vergebung; s. dazu auch im folgenden.

<sup>96</sup> Wie Iul. *Flor.* = Aug. c. Iul. imp. 1,139 (CSEL 85/1, 155) – vgl. oben Anm. 95 – fortfährt, ist es die *aequitas* Gottes, die gewährleiste *totum me [sc. deum] iuste nec quicquam umquam fecisse crudeliter.*

<sup>97</sup> Vgl. Iul. tr. Osee 1,3,1-5 (CChr. SL 88, 147.73-75): Erst nach gerechter Bestrafung kann ein Anspruch auf Gemeinschaft in der Schar der Seligen geltend gemacht werden: *legitimis castigata uerberibus in consortium denuo mereretur ascisci, ex quo examen pium laetandumque prodiret*; 3,14,1 (222.3-7): Eigentlich ist Gott milde, um der Gerechtigkeit willen rafft er sich jedoch auch auf, um zu zürnen: *paulo ante ... eum affectum quo Israhelis miseretur ostenderat, nunc uero ... aduersum Samariam rursus incanduit*; ähnlich 2,6,5-6 (167.70-76): *tu ergo ... nihil de moribus, nihil de uirtutibus cogitasti, sed me ... hostiarum muneribus placare posse arbitratus es ... intellege ... [miser cordia], quam laudabas immeritus, [quasi nubes matutina] [Hos 6,3] prateriit; iudicia uero, quibus conuictus addiceris, quasi dies adulta lucebunt*; 2,8,1-3 (177-178): Gott nimmt seine Richterrolle sehr ernst (*grauitas iudicantis intellege*). Er straft nicht willkürlich, sondern nur bei Übertretung des Gesetzes. Er läßt sich jedoch nicht vom Augenschein äußerlicher Observanz blenden, sondern stößt wie ein Adler (Hos 8,1), gewissermaßen von der Tempelzinne herunter, ins Herz der Problematik vor. Selbst wer sich an ihn wendet mit den Worten *deus meus, libera nos*, hat unter Umständen den Bund bereits gebrochen und sich dem Bösen zugewandt (s. hier erneut das Paradox, daß das Gesetz sich bei augenscheinlicher Observanz als übertreten erweisen kann); ähnlich 2,10,1-3 (194.24-26): Bestraft wird, wer im Herzen das Gesetz bricht: *ergo [diuinus est cor eorum, nunc interibunt] [Hos 10,2], id est, tota a me intentione separati sunt, et a cultu legis firmata discessere sententia*; 3,12,1 (207.10-11): *supplicia non uitio, sed iudicio ... prolata*; 3,13,9-13 (219.164) enthält ein Argument, das auch bereits 2,8,1-3 eine Rolle spielt: Wenn auf den ersten Blick nicht klar ersichtlich ist, warum Gott straft, kann es sein, daß eine alte, d. h. über lange Zeit erworbene und dadurch schwerer gewordene Schuld beglichen wird: Hos 13,12 (*colligata est iniquitas Ephraim, absconditum peccatum eius*): *id est, scelera, quae multis temporibus perpetravit, ut nullis essent interpolata uirtutibus sed funereo cumulata processu, quasi sub aliquo custodita signaculo in memoria iudicis constituerunt; eorum, inquam, remuneratione perfectum est, ut amissis libertatis insignibus, seruituti atrocissimae subderentur, et eos dolores angoresque sentirent, quos feminae solent in partibus experiri*; ähnlich 3,13,14-15 (220-221); tr. Amos 1,4,12-13 (284) wendet sich gegen Hier. in Amos 4,12 (CChr. SL 76, 270.488-492), wonach die Unheilsankündigung Am 4,12 (*quapropter haec faciam tibi*) absichtlich nur vage formuliert sei, um die Angst der Adressaten zu erhöhen. Nach Julian wird jedoch Am 5,1-2 genau angegeben, was passiert, allerdings erst, nachdem Gott seine eigentliche Rolle als Schöpfer herausgestrichen hat. Gott legt also nach Julian genau Rechenschaft über sein Vorgehen ab. Er gibt an, was er tut und warum er es tut. Darüberhinaus, so Julian, läßt er durchblicken, daß er lieber Schöpfer ist, und sein Amt als strafender Richter nur widerwillig ausübt: *more suo deus noster sedulo causas illatae captiuitatis absoluerit, quam nimirum uelut inuitus impleuisse uideatur*; schließlich 1,5,9 (288-289) zu Am 5,9 (*qui subridet uastitatem super robustum, et populationem super potentem affert*): Julian versteht diese Stelle ironisch (*subridet*): Wie können diejenigen, die sich gegenüber Gott aufmüpfen, jammern,



unter unvermittelt anmutende Nebeneinander von Prophetien und historischen Reflexionen, so Julian, diene der Darstellung dieses komplexen Sachverhalts.<sup>98</sup> Was auch dann noch als erklärungsbedürftig übrigbleibt, deutet Julian in typisch antiochenischer Manier als literarisch-rhetorisches Mittel.<sup>99</sup>

wenn sie von seiner Schöpferkraft zerschmettert werden, da sie doch so robust sind? – Andererseits, warum sollten sie auch? Gott empfindet keinen Zorn gegen sie, sondern läßt sie sogar noch im Akt des Strafens, milde lächelnd, seine Güte spüren.

<sup>98</sup> Nach *tr. Osee* 3,11,3-4 (CChr. SL 88, 203.75-81) vergleicht Hos 11,3-4 das künftige Exil in Assur mit der vergangenen Sklaverei in Ägypten. Gottes Liebe zu seinem Volk wird vom einen so wenig als vermindert erwiesen wie von der anderen. Der Blick auf jene wird von der erbärmlichen Gegenwart lediglich verstellt. Wenn die begangenen Verbrechen gesühnt sind, wird wieder Gottes Erbarmen walten. Die Erinnerung an die glorreiche Vergangenheit des Exodus verleiht eine noch glorreichere Zukunft, die Rückkehr aus dem Exil: *post haec autem quid scelerum perpetrasset interserens, in ordinem commemorandae lenitatis reuertitur: quod quidem uidetur ad contestandos indignationis fluctus ualere, ut non uidelicet uno tenore instituta currat oratio, sed etiam in tempore quo, quae sunt olim gesta, recoluntur, uis praesentariae conquestionis erumpat, quasi etiam breuis dissimulationis intolerans.* – Umgekehrt *tr. Osee* 3,14,1 (CChr. SL 88, 222-223): Hos 14,1 (*pereat Samaria...*), so Julian, betont unter Verweis auf Hos 13,14-15 (*consolatio abscondita est ab oculis meis*), daß gegenwärtiges Wohlergehen, auf Verbrechen gegründet, nicht von Dauer sei, sondern Vorstufe zum Untergang. Gott fungiere in diesem Fall nicht als Beschützer (*propugnator*), sondern als Vollstrecker (*depugnator*). Das „Verbrechen“, auf das hier angespielt wird, ist „Ephraims“ Sezession unter Jerobeam I., dem *princeps diuisionis: quoniam ipse inter fratres diuidit*. Sie versprach eine vorübergehende Blütezeit, führte aber nach Ansicht des Propheten, so Julian, langfristig zum Untergang.

<sup>99</sup> Nach *Iul. tr. Osee* 2,7,2 (CChr. SL 88, 171.35-38) ist Hos 7,2 (*et ne forte dicant in cordibus suis, omnem malitiam eorum me recordatum*) als moralisierende Interpolation in die narrative Darstellung der Verbrechen des Volkes Hos 7,1.3ff. eingeschoben. Die dadurch verursachte Unterbrechung des Erzählflusses nehme der Autor in Kauf, um den Adressaten die moralische Zielsetzung der Passage direkt ans Herz zu legen: *interpositus hic uersus pro commendatione modestiae.* (Zur Übersetzung von *interpositus* an dieser Stelle mit „Interpolation“ vgl. Bouwman, Julian 85, Anm. 1: *interpolare* bedeutet bei Julian in der Regel „auslassen“; s. etwa *tr. Osee* 1,1,2-5 [CChr. SL 88, 122.194]; 1,2,14-17 [142.392]; 2,4,16 [158.369]; 2,5,11-15 [164.177]; 3,12,3-6 [210.109]; 3,13,9-13 [219.158]; vgl. auch Bammel, Römerbrieftext 53, Anm. 40, zu Rufin: „durch Auslassungen unterbrechen“.) – Nach *Iul. tr. Osee* 3,10,5-6 (CChr. SL 88, 196.85-86) stellen das zweite und dritte Glied von Hos 10,5-6 (*uaccas Bethauen coluerunt habitatores Samariae, quia luxit super eum populus eius, et aeditui eius super eum exsultauerunt in gloria eius, quia migravit ab eo*) ein Hyperbaton dar, eine Satzumstellung: *per hyperbaton ordo mutetur* (bei Bouwman, Julian 85, fehlt *per hyperbaton*!). Logischerweise, so Julian, trauerte das Volk, weil die Götter sich als nutzlos erwiesen hatten. – Zur Ordnung von Hos 13,1-2 (*loquente Ephraim, horror inuasit Israel, et deliquit in Baal...*) meint *Iul. tr. Osee* 3,13,1-2 (CChr. SL 88, 215.5-7), sie reflektiere weniger den narrativen Ablauf der Dinge (Stierkult unter Jerobeam, Baalskult unter Ahab, Götzendienst des ganzen Volkes) als die Entrüstung des Propheten (bzw. Gottes): *induxit eorum, quae a tempore diuisarum tribuum commiserant, mentionem, sed eo ordine, quem indignatio magis quam narratio postulabat*: Unter Jerobeam, so Hosea nach Julian, vom Anfang zum Schluß springend, habe alles angefangen: Da sei der Greuel in Israel gefahren: *horror inuasit Israel*. Da habe sich Israel mit Baal eingelassen und sei daran zugrundegegangen. – Zu Am 5,14-15 (*quaerite bonum...et erit dominus...uobiscum...*) meint *Iul. tr. Amos* 1,5,14-15 (CChr. SL 88, 292-293), es scheine sich um einen tröstenden Einschub zu handeln, motiviert vom Erbarmen des Propheten persönlich: *hi uersus ex persona miserantis prophetae interpositi uidentur*. Wie bei den oben Anm. 95 angeführten Beispielen wird hier eine lange Serie von Unheilsankündigungen scheinbar unmotiviert durchbrochen. Allerdings erklärt Julian diesen Fall anders als die oben genannten. Er scheint hier nämlich mit der für die antiochenische Exegese typischen Unterscheidung zwischen dem Propheten in Ekstase als Sprachrohr Gottes und dem Propheten in Person zu arbeiten (vgl. dazu Bouwman, Julian 88), der bei Unterbrechung des ekstatischen Redeflusses eigene Gedanken einfließen lasse. Wort Gottes und damit theologisch relevant sind allerdings, wie oben Anm. 95 bereits demonstriert, beide Elemente zusammengenommen. – Zur Vermischung der Zeitebenen Am 5,25-27 (Exodus, Königszeit, Zeit des Exils) meint *Iul. tr. Amos* 1,5,25-27 (CChr. SL 88, 296-297), die Bibel greife häufig zu diesem

Daß Julian es nicht für zulässig hält, sämtliche Prophetien, gewissermaßen *per definitionem*, typologisch auf Christus zu beziehen, wurde oben Anm. 90 bereits kurz angedeutet. Da die *consequentia* ein literarisch-semantic und kein systematisch-theologisches Prinzip ist, erlaubt sie es eben gerade nicht, den „ganze[n] Text christologisch aufzufassen“.<sup>100</sup> Was von Theodor gesagt werden kann, gilt entsprechend auch für Julian: „Der strenge Maßstab, den Theodor an die typologische Exegese legte, führte dazu, daß nur wenige Stellen des Alten Testaments von ihm als τύπος μελλόντων verstanden wurden. Das würde aber bedeuten, daß das Alte Testament für den Christen nur an den Stellen relevant würde, an denen die genaue Entsprechung zwischen τύπος und αντίτυπος vorliegt. An einer solchen Entleerung des Alten Testaments ist Theodor aber gar nichts gelegen, denn für ihn ist das Alte Testament in seiner Gesamtheit Gottes Offenbarungswort.“<sup>101</sup>

Daß ein Prophetenwort über seinen unmittelbaren zeitgeschichtlichen Kontext hinaus Bedeutung hat, ist für Julian wie für Theodor die Ausnahme, nicht die Regel. Am 9,11f. (*in die illa suscitabo tabernaculum David*) ist, so Julian, *per contextum* auf die historische Situation des Propheten zu beziehen. Nur *per excursus subitios uel sensuum cumulos* erstrecke es sich auch auf die Zukunft.<sup>102</sup> („Zukunft“ meint hier die „fernere“, eschatologische Zukunft, wie sie die christliche Exegese im endzeitlichen Kontext der neutestamentlichen Verkündigung angebrochen findet. Die zeitgenössische Prophetie gehört zur *historia*.<sup>103</sup>) Was aber meint Julian mit jenen „plötzlichen Abschweifungen oder Anschwellungen der Sinne“? Unter Anm. 99 wurde bereits einmal kurz angedeutet, daß es gute Gründe gibt anzunehmen, daß er *excursus* im Sinne von *excessus*, gr. ἔκστασις, versteht.<sup>104</sup> Inwieweit damit auch auf eine psychisch-spirituelle Bewegung angespielt wird, die die Ebene des Literarischen im Sinne der ἀναγωγή, des Emporhebens des Textes von der historischen auf eine höhere Ebene der geistlichen Sinne transzendiert, kann hier dahingestellt bleiben. An dieser Stelle relevant ist die Tatsache, daß Julian neben der historischen Grundebene des Texts auch andere Ebenen darunter bzw. darüber kannte – etwa den persönlichen Einschub des prophetischen Autors oder eben den ausführlicheren Exkurs – und daß die Annahme solcher zusätzlicher Ebenen den Aufweis von *consequentia* in solch fragmentarischen Texten wie den Kleinen Prophetenbüchern wesentlich erleichterte.<sup>105</sup>

---

Mittel, um zu zeigen, daß gegenwärtige Greuel oft als Nachahmung von Greueln früherer Generationen begangen würden: *secundum consuetudinem igitur scripturarum diuersa quidem tempora, ceterum similia, increpantis sermo coniunxit, ut ostenderet, quia in praesentibus sacrilegiis profanos imitarentur parentes, qui sibi fieri deos improbe postulantes, in uasta solitudine concidissent*. Auf der Grundlage dieses Verständnisses weist Julian übrigens die Auslegung von Hier. in Amos 5,25-27 (CChr. SL 76, 296) zurück, Israel habe während der vierzig Jahre in der Wüste Götzendienst geleistet, da doch nur ein einziger derartiger Fall im Buch Exodus berichtet werde.

<sup>100</sup> Gegen Bouwman, Julian 85.

<sup>101</sup> Sprenger, Theodor 127; vgl. auch Schaublin, Untersuchungen 158.

<sup>102</sup> Iul. tr. Amos 2,9,11-12 (CChr. SL 88, 327-328).

<sup>103</sup> Vgl. Bouwman, Julian 85, Anm. 2; Schaublin, Untersuchungen 156-170; Iul. Flor. = Aug. c. Iul. imp. 1,140 (CSEL 85/1, 156.11-15) zu Jes 45,8f. (*rorate caeli...*): *quibus uerbis etsi secundum historiam Cyrus rex, secundum prophetiam tamen incarnatio saluatoris exprimitur*.

<sup>104</sup> S. dazu ausführlich die Diskussion bei Bouwman, Julian 86-90.

<sup>105</sup> Vgl. dazu etwa Iul. tr. Osee 3,12,1 (CChr. SL 88, 207) zu Hos 12,1-2 (*circumdedit me in negotiatione Ephraim et in dolo domus Israel. Iudas autem testis descendit cum deo, et cum sanctis fidelis. Ephraim pascit uentum et sequitur aestum*): Zwischen die Drohworte eingeschoben, so Julian, ist ein kurzer, die Freude der Befreiung vorwegnehmender Exkurs, der die *consequentia* des

In seiner Auslegung von Nah 1,1 (λῆμμα Νινευῆ· ἐβίβλιον ὁράσεως Ναοῦ τοῦ Ἑλκε-  
σαιού) untersucht Theodor zunächst den Ausdruck λῆμμα: τοῦ λήμματος δὲ σαφηγίσαι  
προσθήκει τὴν διάνοιαν.<sup>106</sup> Er geht davon aus, daß damit an dieser Stelle so etwas wie  
„ekstatische Vision“ gemeint sei,<sup>107</sup> und versteht diese als Gnadengabe des Heiligen  
Geistes, denen verliehen, die glaubten.<sup>108</sup> Von diesen Gnadengaben und Fähigkeiten (ἐνέργειαι) gebe es freilich viele verschiedene. Sie würden vom Geist je-  
weils denen verliehen, die dieser bestimme, je nach Nutzen und Notwendigkeit.  
Die Erkenntnis verborgener Dinge etwa werde wohl nur durch Ekstase vermittelt,  
da alle, die in der gegenwärtigen Katastase lebten, Hilfe nötig hätten, um sich  
über ihre Gedanken hinaus auf eine höhere Ebene begeben und sich so der reinen  
Schau dessen annähern zu können, was ihnen vor Augen geführt werde.<sup>109</sup> Was er  
damit meint, illustriert Theodor am Beispiel der Vision des Petrus in Joppe Apg  
10,9-23, bes. 11, wonach Petrus in Ekstase (ἐν ἐκστάσει) ein Leintuch voller unreiner  
Tiere vom Himmel herunterkommen sah (ἰδεῖν), da er dem Denken des unmittel-  
bar vor ihm Liegenden entrückt (ἀποσπάσασα) und dadurch eher bereit war, sich  
der Schau (θεωρία) des ihm durch die Gnade des Heiligen Geistes vor das geistige

---

Handlungsablaufs unterbricht; werde er weggedacht, zeige sich in aller Deutlichkeit der Tun-Erge-  
henszusammenhang: *cum inter comminationum fremitus, quos illius temporis ratio postulabat, per  
excessum breuem liberationis gaudia contigisset, ad consequentiam susceptae actionis regressus  
... si ergo quae sunt per excessum interiecta seponas, facies praesentis uersus ad superiora contex-  
tum...*; vgl. hierzu auch noch einmal *tr. Amos 1,5,25-27 (297.457-458)* (s. oben Anm. 99) zu Hos  
12,18 (*uae desiderantibus diem domini*). Dieser Vers, so Julian, bezieht sich über das dazwischen  
Eingefügte hinweg auf Am 12,25-27: *fit autem contextus in sensibus, si his, quae fuerant interiec-  
ta, sepositis...*; d. h. die langen Zeiträume, über die hinweg Israel sich gegen Gott vergangen und  
dadurch eine Welt des Elends geschaffen habe, machten, so der Prophet, die Hoffnung auf den Tag  
des Herrn obsolet, da dieser nur noch mehr strafendes Unheil bringen werde. – *Iul. tr. Iohel 3,3,1-3*  
(CChr. SL 88, 252): Nach Beendigung des ausführlichen Exkurses (Joël 3,1-4,3), so Julian, kehrt  
der Prophet auf seine eigene Zeitebene zurück: *terminato illius, quae in longum processerat, signi-  
ficationis excursu, reuertit ad tempora de quibus uaticinium fuerat exorsus*; ebd. 3,3,4-8 (255.97-  
102): *proinde tenenda illa intelligentiae regula, ut, cum tenore simplici instituta currit oratio, per  
excessum interdum uaticinio congruentes ea interserent, quae futuris etiam possint conuenire my-  
steriis, sed peracto rursus officio, ad propositum sui temporis res ducatur, ac per consequentiam  
uel comminationis uel exhortationis incedat*: „Deshalb ist folgende hermeneutische Richtlinie zu  
beachten: Erfolgt die sprachliche Darstellung nach einem einfachen Gliederungsprinzip, klingen  
dadurch, daß gelegentlich durch Weissagung eingeschobene Exkurse sich nicht von ihrem Kontext  
abheben, Dinge dazwischen, die sich unter Umständen auch auf zukünftige Geheimnisse beziehen  
können. Umgekehrt wird nach Abschluß solcher [exkursiver] Tätigkeit die Darstellung wieder auf  
ihre ursprüngliche Zeitebene zurückgeführt, um der *consequentia* von Drohung bzw. Ermutigung  
gemäß fortzufahren.“ Genau dies geschehe, so Julian, Joël 4,9, wo der Prophet nach den Unheils-  
weissagungen an die Küstenvölker (4,4-8) sich erneut auffordernd seinen unmittelbaren Adressa-  
ten zuwende.

<sup>106</sup> Theod. Mops. in *Nahumum* 1,1 (238.15-16 Sprenger).

<sup>107</sup> Nach dieser Auffassung leitet sich λῆμμα von λαμβάνειν, „nehmen“, ab und bedeutet im all-  
gemeinen, profanen Sinn Gewinn, Vorteil, oder auch Einkommen, Wertzuwachs. Eine weitere Be-  
deutung ist Bürde oder Last. Ob letztere die „eigentliche“ Bedeutung ist, wie Bouwman (Julian 88,  
Anm. 4) meint, bleibe dahingestellt.

<sup>108</sup> Theodors Belege sind 2 Kor 4,13 (ἐχοντες δὲ τὸ αὐτὸ πνεῦμα τῆς πίστεως κατὰ τὸ γεγραμμένον  
[Ps 116,10]· ἐπίστευσα, διὸ καὶ ἐλάλησα...), 1 Kor 12,4 (διαιρέσεις...χαρισμάτων εἰσὶν, τὸ δὲ αὐτὸ πνεῦ-  
μα), 8 (ὃ μὲν γὰρ διὰ τοῦ πνεύματος δίδεται λόγος σοφίας, ἄλλω δὲ λόγος γνώσεως κατὰ τὸ αὐτὸ πνεῦ-  
μα) und 11 (ταῦτα δὲ πάντα ἐνεργεῖ τὸ ἐν καὶ τὸ αὐτὸ πνεῦμα, διαιοῦν ἰδίᾳ ἐκάστῳ καθὼς βούλεται).

<sup>109</sup> Theod. Mops. in *Nahumum* 1,1 (239.2-6 Sprenger): ἐκστάσει μὲν οὖν ἅπαντες ὡς εἰκὸς τῶν  
ἀπορρητοτέρων ἐδέχοντο τὴν γνῶσιν, ἐπεὶ περ ἐχρῆν αὐτοὺς ταῖς ἐνοαῖς πόρρω που τῆς παρούσης κατα-  
στάσεως γεγονότας, οὕτως δυνήθηναι τῇ τῶν δεικνυμένων θεωρίᾳ προσανέχειν μόνῃ.

Auge Geführten anzunähern (προσανέχειν). Die von Bouwman nicht weiter erklärte Verbindung von ἔκστασις und θεωρία besteht nach Theodor also darin, daß erstere eine Voraussetzung für letztere und kein Selbstzweck sei. Worin aber besteht letztere? Diese Frage wurde oben im Zusammenhang der Untersuchung von Methode und Herkunft der antiochenischen Exegese schon einmal berührt.<sup>110</sup> Eine konzise Antwort auf sie findet sich auch bei Julian.

In einer berühmt gewordenen Definition<sup>111</sup> hat Julian den Begriff θεωρία folgendermaßen umrissen: *theoria est autem (ut eruditus placuit) in breuibz plerumque aut formis aut causis earum rerum quae potiores sunt considerata perceptio*.<sup>112</sup> – „Theoria aber ist (so die Definition der Gelehrten) das geistige Erfassen von Gegenständen höherer Ordnung mittels der Betrachtung von in sich meist wenig bedeutenden Bildern oder Geschichten.“<sup>113</sup> In Auseinandersetzung mit Bouwman sei diese Definition im folgenden etwas ausführlicher kommentiert.<sup>114</sup>

*Theoria* wird im Lateinischen häufig verbunden zu *theoria atque scientia* (scil. *disciplinarum*: z. B. Rufin. transl. Greg. Naz. or. Arr. 3,2 [CSEL 46, 267.14]; or. lum. 8,2 [117.12], *intuitionis gloriae dei*: Rufin. transl. Basil. reg. 14 [PL 103, 506C], *agnitionis mysteriorum spiritualium*: Rufin. transl. Orig. in Num 17,4 [GCS 30, 160.16], *unius* (*quem petit propheta*: Hier. in Ez 12 [PL 25, 374A]); vgl. auch die Verbindungen mit *cogitatio* (etwa Aug. *beata uita* 2,8 [CChr. SL 29, 69, 45-46]; *animus ... theoriis et cogitationibus suis*; Fulg. *myth.* 3,1 [60.8 Helm]: *cogitationum theoria*), *excessus und raptus* (Cass. coll. 3,7,3 [CSEL 13, 75.20]; 6,10,2 [163.19] u. a.), *intellectus* (sc. *dei, scripturae, mysteriorum etc.*) (etwa Rufin. transl. Orig. *princ.* 2,11,3,7 [GCS 22, 186.4; 192.10]; Hier. *ep.* 120,12,8-9 [CSEL 55, 513.26]; *spiritualis θεωρία ... ad sublimiora*), und *prophetia* (etwa Hier. in *Ionam* 1,3 [CChr. SL 76, 382.89-92]; Greg. Magn. in *Ez* 1,8,33 [PL 76, 869D]). Die Bandbreite reicht also von einer extrem rationalistischen über eine epistemologisch-hermeneutische bis hin zu einer mystisch-ekstatischen Bedeutung des Begriffs. An den weiter unten (s. Anm. 122 und 123) angeführten Beispielen wird deutlich werden, daß bei Julian der rationalistische, epistemologisch-hermeneutisch-geschichtstheologische Aspekt überwiegt.

*Forma* wird, wie oben Anm. 113 bereits erwähnt, von Vaccari (Teoria 2, 97) mit „Form“ – im Gegensatz zu *causa*, „Inhalt“ – übersetzt. Da Form und Inhalt immer untrennbar miteinander verbunden sind, muß Vaccari *aut-aut* eher kopulativ als disjunktiv übersetzen. Das ist zwar grammatikalisch möglich, es fragt sich aber, warum Julian so umständlich formuliert haben sollte: Stellen des Alten Testaments seien „der Form wie dem Inhalt nach unzulänglich“, was ihre Aussagekraft hinsichtlich der christlichen Heilsbotschaft betreffe. Die Unterscheidung in Form und Inhalt wäre in diesem Fall logisch überflüssig, die Verwendung von *aut-aut* potentiell mißverständlich. Aus diesem Grund wandte schon Bover (Teoria 407) ein, *forma* sei hier synonym zu *typus* (τύπος) wie Röm 5,14: *Adam qui est forma (τύπος) futuri* (vgl. Iunil. *inst. reg.* 2,16 [509.15-18 Kihn, Theodor]; Iul. *Flor.* = Aug. *c. Iul. imp.* 2,188 [CSEL 85/1, 306]). Bei einem solchen streng hermeneutischen Verständnis von *typus* stellt sich jedoch die Frage, wie *forma* von *theoria* einerseits und von *causa* andererseits abzugrenzen wäre. Bover (Teoria 408) und Seisdedos (Teoria 47) meinen, *forma* und *causa* seien verschiedene Ausdrücke für ein und denselben Sachverhalt, nämlich „eine *prophetia*

<sup>110</sup> Vgl. hierzu (wie auch zum folgenden) oben S. 152.

<sup>111</sup> Vgl. den forschungsgeschichtlichen Abriß bei Bouwman, Julian 90-91.95-96.

<sup>112</sup> Iul. *tr. Osee* 1,1,10-11 (CChr. SL 88, 130.526-528).

<sup>113</sup> „Geschichten“ steht hier vereinfacht für „narrative und/oder argumentative Zusammenhänge“; vgl. die Übersetzungen von Bouwman, Julian 108: „*Theoria* ist die Erfassung einer höheren Wirklichkeit durch die Betrachtung meist unbedeutender Bilder oder Ereignisse.“ – Mariès, *Études* 134: „La *θεωρία* est, dans des objets le plus souvent petits, soit figures, soit choses, la saisie intellectuelle des objets supérieurs.“ – Bover, *Teoria* 412: „*Teoria* es la intuición de realidades superiores en figuras o realidades, comunmente de orden inferior.“ – S. auch Bouwmans Vorschlag einer auf Vaccari's Überlegungen basierenden Übersetzung (Julian 95): „*Theoria* ist die Erfassung einer höheren Wirklichkeit durch die Betrachtung einer Realität, die nach Form und Inhalt meist unbedeutender ist.“ – Schließlich die bei Bouwman (Julian 108) angeführte Rückübersetzung ins Griechische: *θεωρία ἐστὶν ἐν συντόμοις μάλιστα ἢ τύποις ἢ πράγμασι τῶν κρείττονων διάνοια*.

<sup>114</sup> Vgl. Bouwman, Julian 93-108.

in rebus, d. h. eine alttestamentliche Sache, Person oder Begebenheit, die eine Vorausdarstellung einer neutestamentlichen Wirklichkeit ist“ (Bouwman, Julian 96). *Forma* sei der Fachterminus, *causa* der normalsprachliche Ausdruck. *Theoria* sei *forma*, insofern sie dem Rezipienten bewußt werde. Nach Iul. tr. Osee 1,10 (CChr. SL 88, 131.549-553) ist sich aber auch der alttestamentliche Prophet der höheren Bedeutung seiner Prophetie bewußt. Außerdem stellt sich die Frage, warum Julian, falls er die Definition derart grundsätzlich versteht, davon spricht, daß der alttestamentliche Typus *plerumque* (statt *semper*) hinsichtlich der neutestamentlichen Heilsbotschaft unzulänglich sei. Offensichtlich verwendet Julian *forma* weder strikt philosophisch, noch exegetisch-technisch, noch christologisch-soteriologisch, sondern in lockerer Form innerhalb einer gewissen Bandbreite, darunter etwa auch im Sinne von Vorbild (*exemplum*) und Abbild (*imago*). Zu letzterem vgl. etwa exp. Iob 2,1-3 (CChr. SL 88, 8.13); 15,25 (44. 103); tr. Amos 2,8,1-3 (312.28.32). Zur Bedeutung von *exemplum* s. nun aber den oben bereits zitierten Abschnitt Flor. = Aug. c. Iul. imp. 2,188 und vgl. tr. Osee 1,2,2-3 (CChr. SL 88, 133.50-51); 1,2,14-17 (141.331-334), wo die Bestrafung Israels in der Wüste als *exemplum* nicht im Sinne eines heilsgeschichtlichen *typus*, sondern als Warnung bezeichnet wird: *ne eorum studia, quorum ruinas legimus, aemulemur*. Was Bouwman (Julian 97, Anm. 2) hier nicht weiter verfolgt, Martelet (Sacrements) jedoch betont, ist, daß im Rahmen einer mimetischen Gnadenlehre, wie Julian sie – ähnlich Pelagius; vgl. Souter, Commentary 69.100; De Plinval, Essai 82 – vertritt, Ausdrücke wie *forma*, *figura*, *exemplum* und *typus* gleichzeitig sowohl typologisch als auch paränetisch verwendet werden können. (Adam z. B. kann sowohl Modell für den Sünder, als auch für Christus und den von ihm Erlösten sein.) Vgl. auch Iul. Turb. 1,51 (CChr. SL 88, 352.444-447), wo in Augustins Paraphrase Abraham und Sara als *exemplum propheticum* und Sara als *mulier* bezeichnet wird, *quae ecclesiae formam tenebat*. – Julians Definition steht im Kontext einer Exegese der Hochzeit Hoseas (Hos 1). Julian betrachtet diese weder, wie Origenes, als rein literarische Figur, noch wie Theodor als historisches Ereignis, sondern als Vision des Propheten. Er bezeichnet sie als *imago* und *figura*. In exp. Iob 2,3 (8.12-13) nennt er die Darstellung einer Unterredung zwischen Satan und Gott *forma*. In leichter Abwandlung der Definition Bouwmans (Julian 99) läßt sich demnach schließen, daß für Julian im gegebenen Zusammenhang *forma* ein bildhaftes symbolisches Ereignis von jeweils unterschiedlichem (deshalb *plerumque*) kerygmatischem Potential bezeichnet, ob es nun einen historischen Kern aufweist, auf einer Vision beruht, oder eine rein literarische Schöpfung darstellt. – Falls Julian schließlich ein griechisches Original für die Definition vorlag, dürfte es sich bei dem mit *forma* übersetzten Ausdruck eher um τύπος als um σχῆμα gehandelt haben (gegen Vaccari, Teoria 2, 99-100). In seiner Übersetzung von Theod. Mops. exp. Pss gibt Julian σχῆμα meist mit *schema* wieder (s. dazu die bei Bouwman [Julian 100, Anm. 2] angegebenen Stellen aus Devreesse [Commentaire 2] sowie in der Edition von D'Hont und De Coninck [CChr. SL 88A] 6,6c-d [60.108]; 17,12 [93.27]; 23,1 [114.14]; und in der Epitome 17,4b-5a.8.12b-c.13b-14 [91.21; 92.37; 93.70.80]; 21,15a-b [110.64]; 23,7a,b.9 [115.25.29.41]; 24,12a [119.44]; 28,3a [128.16]; 67,2a.8a.23a [245.13-15; 246.67-68; 248.150-151]; 76,17b [276.97-98]; 77,23 [280.115-116]; 92,1a [316.4-5]; 94,8-9a [320.43]; 96,1a [322.3-4]; 97,1a [324.3-4]; 113,3 [356.15-16]; 117 praef. [360.5-6]; 117,19a [361.47-49]; sowie Baxter, Latin 47; Bouwman, Wortschatz 160; zu Theodor auch Schäublin, Untersuchungen 140, Anm. 226).

*Causa* bezeichnet damit wohl im Unterschied zu *forma* einen nichtbildlichen Zusammenhang narrativen, poetischen oder argumentativen Charakters, etwa das *argumentum* eines Psalms (ὑπόθεσις) (vgl. Iul. transl. Theod. Mops. exp. Pss 15 praef. [75.1-6]; Epitome Ps 31 praef. [139.1-6]); die Zuordnung einer alttestamentlichen Stelle auf einen gleichlautenden neutestamentlichen „Fall“ (*sensus accommodatus*; vgl. tr. Osee 3,10,7-8 [197.108-111] zu Hos 10,8 und Lk 23,30 [et dicent montibus operite nos...]: *prolatis in causam aliquam sententias ad similia negotia decenter assumi*; zur Idee der Anwendung vgl. Hier. in Osee 10,8 [CChr. SL 76, 111.239-240], die Erklärung stammt von Julian selbst; zur Synonymität von *causa* und *negotium* s. auch Iul. tr. Osee 1,1,10-11 [CChr. SL 88, 131.555]; vgl. außerdem Iul. transl. Theod. Mops. exp. Ps 13,7b-c [CChr. SL 88A, 71.222-225] zu Ps 13,1,3 [non est qui faciat bonum] und Röm 3,10 [non est iustus quisquam]: *sic itaque accipiendum Apostolum uerba prophetae ideo ad suam epistulam transtulisse, quia causae de qua agebat constabat plurimum conuenire*); schließlich das „Sprechen von Sachverhalten“ (*uox rerum*) anstelle von Personen (vgl. tr. Osee 3,13,14-15 [CChr. SL 88, 221.233-234]: *causis magis quam personis uideatur aptari*, nämlich das Weinen über die Wegführung in die Gefangenschaft, das der Bruderliebe, und das Lachen, das dem Bruderhaß zuzuweisen sei); das griechische Äquivalent zu *causa* ist hier πᾶρμα. Synonym ist *causa* (außer mit *negotium*) mit *res*.

*Res* ist hier allerdings nicht koextensiv mit *causa*, sondern ein viel allgemeinerer Begriff. Ob er freilich deswegen, wie Bouwman vorschlägt, gleich mit „Wirklichkeit“ wiederzugeben ist, wäre zu fragen. „Sachverhalte“ träfe wohl eher zu. Bouwmans (Julian 102-103) Entgegensetzung eines „ra-

tionalistischen Geschichtsrealismus“ bei den Antiochenern (ihr Glaube an eine „reale Kontinuität der Heilsgeschichte“) und einer „assoziativen, mystischen Denkweise“ bei den Alexandrinern (ihr Glaube an eine „verbale Kontinuität der Heiligen Schrift“) muß nach heutigem Kenntnisstand als überzogen gelten. Auch das antiochenische Kohärenzprinzip, Julians *consequentia*, den Text aus sich heraus zu interpretieren, ist in erster Linie ein literarisches Prinzip. Wenn es scheiterte, dann nicht dort, wo Bouwman, sondern eher da, wo Schäublin vermutet (vgl. dazu oben S. 149-150).

*Breuis* meint hier „gering“ (an Bedeutung) (vgl. tr. Osee 3,12,11 [CChr. SL 88, 213.236]; tr. Amos 1,1,9-10 [ebd. 265.204]; 1,2,6-7 [269.66]), bezogen auf die unvollkommene Erfüllung des Heils im Alten Testament allgemein (vgl. tr. Osee 1,1,10-11 [131.532]: *praecedens mediocritas sequentes cumulos*; 3,10,11-12 [200.220-221]: *sub Ezechia breuiter ... plenius a domino*; tr. Iohel 2,26-27 [246.371-372]: *illo ... tempore mediocriter impleta, sub Euangelio ... ingentes cumulos*), oder speziell auf *formae* (im oben definierten Sinn) (vgl. tr. Amos 2,7,1-3 [305.10]: *breues ... imagines*). Soweit sie „prophetisch“ eingesetzt wird, gehört auch „verkürzte Redeweise“ hierher (vgl. exp. Iob 13,17 [38.62-63]: *breuitate dictorum plus intellegendum reliquerat quam enuntiauerat audiendum*), jedoch nur, insofern die Verkürzung nicht die *forma* betrifft (vgl. Bouwman, Julian 103-104), da letztere ja gerade durch ein Mehr an Rede erzielt wird. Als griechisches Äquivalent schlägt Bouwman nicht einfachhin *εὐτελής* (Vaccari), *ταπεινός* (Bover), *μικρός* (Theodor) oder *εραχτός* (Theodoret) vor, sondern, unter Verweis auf das Motiv des von Jes 10,23 (Röm 9,28) (*uerbum breuiatum* [συντέμνων] *faciet dominus super terram uerbum abbreviatum, σύντομος*). Bouwman gesteht jedoch selbst zu (Julian 105), daß die Wirkungsgeschichte dieses Motivs keinen Beweis dafür liefert, daß Julians Quelle diesen Ausdruck tatsächlich aufwies. Eindeutiger liegen die Dinge beim folgenden Ausdruck:

*Potior* entspricht griech. *κρείττων* (so auch Vaccari und Bouwman ebd.; gegen Bover, Teoría 412: *ὠψιλότερος*; weitere Möglichkeiten *ὑπερέχων*, *ὑπερβαίνων*, *μειζων* u. a.). Das Begriffspaar *ἀσθενής-κρείττων* in Theod. Mops. in Rom 14,14-15 (166.22 Staab); in I Cor 9,20.22 (184.25 Staab) eröffnet auch eine weitere Möglichkeit für ein griechisches Äquivalent für *breuis*. Im Lateinischen wäre dann aber wohl statt *breuis* eher ein Wort wie *exilis*, *exiguus*, *paruus*, *levis* oder *tenuis* zu erwarten gewesen (vgl. aber zur Synonymität dieser Ausdrücke Iul. Flor. = Aug. c. Iul. imp. 2,126 [CSEL 85/1, 255.12]: *breuius exilius egentius*; tr. Amos 2,9,11-12 [CChr. SL 88, 328.319-326]: *Babyloniorum ... libertas ... exigua ... liberatio ... Christi ... longior ... sublimior*). Daß Julian *breuis* setzte, könnte in der Tat darauf hindeuten, daß er an das Motiv des *uerbum abbreviatum* dachte, selbst wenn seine griechische Vorlage den Ausdruck *σύντομος* nicht enthielt). Auch für *potior* stand Julian eine große Bandbreite synonyme Ausdrücke zur Verfügung, wie *maior* (vgl. tr. Osee 1,1,10-11 [131.534]; 1,2,2-3 [134.70]; 3,14,10 [225.119]; Iohel 2,26-27 [146.369]; Amos 2,9,12 [328.316-317]), *amplius* (tr. Osee 3,14,10 [225.121]), *manifestius* (tr. Osee 1,2,18-20 [144.437]), *primo* (tr. Iohel 2,28-31 [249.466]), *plenius* (tr. Osee 3,10,11-12 [200.221]; Iohel 2,32 [252.578-579]; 3,17-18 [258.210-211]; vgl. zu letzterem Hier. in Ier 6,17 [CSEL 59, 388.13]) und *cumulus* (tr. Osee 1,1,10-11 [131.532]; 1,2,21-24 [144.460]; 3,11,1-2 [202.35]; 3,14,10 [226.141]; Iohel 2,26-27 [246.372]; 2,32 [251.560]; 3,20-21 [258.242]; Amos 2,9,12 [328.316]; 2,9,15 [329.378]). Der letztere Ausdruck ist wahrscheinlich ein Eigengut Julians und wird von ihm häufig verwendet. All diese Ausdrücke bezeichnen die größere Bedeutungsfülle der neutestamentlichen Sachverhalte gegenüber den ihnen in welcher Weise auch immer entsprechenden alttestamentlichen Stellen, entsprechend den übrigen Teilen der Definition.

*Considerata perceptio*: Zu diesem Ausdruck stellt Bouwman (Julian 106-107), Bover (Teoría 411) folgend, zwei Überlegungen an, eine grammatische und eine übersetzungstechnische. *Consideratio* ist eigentlich eine normalsprachliche Übersetzung von *θεωρία*. Julian muß jedoch an dieser Stelle ein Partizip setzen, um (1) deutlich zu machen, welcher der beiden Ausdrücke die Präposition bzw. den Genitiv regiert (*perceptio rerum – in breuibibus ... considerata*), (2) kann ein präpositionales Attribut (*in breuibibus*) nur mit einem Partizip zu einem Substantiv (*perceptio*) treten; (3) drückt das Partizip besser den subjektiv-aktiven Charakter des *definiens* (*considerata perceptio*) gegenüber dem Definit (*θεωρία*) aus (n. b. allerdings Bouwmans Eingeständnis ebd. Anm. 1, daß *θεωρία* in dieser Bedeutung eher mit *theoremata* wiederzugeben wäre [vgl. Vaccari, Teoría 1, 9-10], sowie Bovers [Teoría 411] umgekehrter Vorschlag, *perceptio* bezeichne die objektiv-passive Gegebenheit und *considerare* und *θεωρία* den subjektiv-aktiven Aspekt). Zur Frage nach der griechischen Vorlage: Das eben referierte grammatikalische Problem besteht im Griechischen nicht. Julians Vorlage muß also nicht unbedingt einen stoisch klingenden Doppelausdruck wie *διανοούμενη κατάληψις* (Vaccari, Teoría 2, 100-101) enthalten haben (so schon Bover ebd.). *Διάνοια* würde als Synonym für *θεωρία* genügen. Widersprüchlich ist hier jedoch Bouwman, der nun plötzlich Bover folgt und *θεωρία* als den subjektiv-aktiven Teil der Definition bezeichnet, *διάνοια* aber als den ob-

ektiv-passiven: „das was man denkt“ (107). In diesem Fall wäre doch auch im Griechischen ein Partizip vonnöten. Es ist also gegen Bouwman und Bover anzunehmen, daß *διάνοια* hier in seiner ersten Bedeutung gestanden und die Denkaktivität bezeichnet haben dürfte. Ein Ausdruck wie *κατάληψις* (*assumptio*) wäre als Synonym zu *θεωρία* erkenntnistheoretisch zu schwach. Mit der Synonymität von *διάνοια* (*considerata perceptio*) und *θεωρία* (*theoria*) angesichts des Propheten selbst als möglichem Subjekt des in der Definition beschriebenen Vorgangs beantwortet sich schließlich auch die Frage nach dem von Bouwman in seiner Untersuchung übergangenen Partikel:

*Plerumque*: Alttestamentliche Heilsankündigungen sind „meistens“, aber nicht immer (!), weniger bedeutungsvoll als neutestamentliche, weil es nach Julian durchaus vorkommt, daß alttestamentliche Gestalten in ihrer Verkündigung Heilsinhalte des Neuen Testaments, etwa in Visionen oder ähnlichem, in ihrer ganzen Fülle gegenwärtig machen (also an der *theoria* teilhaben): *tr. Osee 1,1,10-11* (131.549-553): *propheta ... apostolico intellectui ... fauente ... docuit aucta esse hic prope usque ad consummationem uel dona uel gaudia, quae illo iam saeculo fuerant inchoata*. Umgekehrt gilt für den in nachneutestamentlicher Zeit lebenden Exegeten entsprechender Stellen: *ebd.* (130.524-525): *ex parte in illo populo nossemus fuisse completum, et per theoriam aliis quoque, id est cunctis gentibus, conuenire*.

Wie Theodor rechnet Julian hier also nicht mit einem „doppelten Sinn der Texte“, sondern mit einem „höheren Zusammenhang zwischen den Vorgängen“,<sup>115</sup> und wie Theodor weist er dem Alten Testament zwar eine eigenständige Rolle bei der Heilsvermittlung zu,<sup>116</sup> hält diese jedoch in den meisten Fällen für „sehr viel weniger bedeutend als“ den „im Neuen [Testament] verkündete[n] Anbruch des Heils.“<sup>117</sup> Bouwman hält Julians Theoriebegriff zwar für weniger umfassend als den der Antiochener, jedoch nur, weil er meint, daß letzterer „jeden höheren Sinn ein[schließt], der den Literalsinn unberührt läßt.“<sup>118</sup> Eine präzisere und restriktivere Fassung des antiochenischen Begriffs, wie etwa Schäublin sie vornimmt, zeigt, daß Julians Begriff, wie Bouwman ihn herausarbeitet, sich weitgehend mit dem antiochenischen deckt.

Daß Bouwmans Vorstellung vom Theoriebegriff der Antiochener trotz seiner ausgezeichneten Bestimmung von Julians Theoriebegriff Defizite aufweist, zeigt sich auch daran, daß Bouwman in Vaccaris philosophischer und Bovers exegetechnischer Herleitung von Julians Theoriebegriffs die Gefahr einer Engführung erblickt.<sup>119</sup> Nicht Vaccaris und Bovers Auffassung von Julians Theoriebegriff als solche hält er für unzureichend, sondern die von Vaccari, Bover und anderen bislang geleistete Zuordnung des in Julians Definition umrissenen Theoriebegriffs einerseits und des in Julians exegetischer Praxis wirksamen Begriffs von *theoria* andererseits.<sup>120</sup> Bisher, so Bouwman, habe sich trotz der notorischen Eigenart von Julians Sprache niemand die Mühe einer genauen philologischen Untersuchung der

<sup>115</sup> Vgl. Dilthey, Entstehung 323 (zit. bei Schäublin, Untersuchungen 168); s. auch Bouwman, Julian 92 (zu Vaccari, *Θεωρία* 15-16; *Teoria* 1, 113): „Beide Wirklichkeiten sind das unmittelbare Objekt der *theoria*“, Bouwman (Julian 122-123) zu Theod. Mops. in *Zachariam* 9,8-10 (366-371 Sprenger), die Prophetie handle eben nicht *teils* von Zorobabel, *teils* von Christus.

<sup>116</sup> Vgl. dazu oben S. 172, Anm. 101 das Zitat von Sprenger, Theodor 127.

<sup>117</sup> Schäublin, Untersuchungen 169.

<sup>118</sup> Bouwman, Julian 91, Anm. 8; unter Verweis auf Vaccari, *Θεωρία* 9-13; *Teoria* 1, 109-111; Ternant, *Θεωρία* 139-140; Kihn, *Θεωρία* 543.

<sup>119</sup> Vgl. Vaccari, *Θεωρία* (= *Teoria* 1); Bover, *Teoria*; sowie im einzelnen z. B. Vaccaris Rede von ontologischer Posteriorität der theoretischen gegenüber der historischen Ebene (*Θεωρία* 15-16; *Teoria* 1, 113) und seine Übersetzung von *forma-causa* mit „Form-Inhalt“ (*Teoria* 2, 97) gegenüber Bovers Verständnis von *forma* als *ἄνθος* (*Teoria* 407); zit. bei Bouwman, Julian 92.96-97.

<sup>120</sup> Bouwman, Julian 91; *ebd.* bes. Anm. 2; neben Vaccari und Bover werden genannt Guillet, *Exégèses* 281; Ternant, *Θεωρία* 144; Brown, *Sensus plenior*, 46; Bate, *Technical terms*, 62-63 (als Nachfolger Vaccaris); Seisdedos, *Teoria* (im Gefolge Bovers).

Definition gemacht. Stattdessen werde letztere häufig als ungenau und von Julians exegetischer Praxis ungedeckt bezeichnet.<sup>121</sup> Bouwman nimmt, wie gezeigt, eine solche Untersuchung vor und weist darüberhinaus an Beispielen auf, daß Julians exegetische Praxis den in der Definition formulierten Theoriebegriff bestätigt, und zwar nicht nur im unmittelbaren Kontext der Definition, einer Exegese von Hos 1,10 in Verbindung mit Röm 9,26,<sup>122</sup> sondern auch in anderen Teilen von Julians exegetischem Werk.<sup>123</sup> Allerdings erweist seine Untersuchung auch, daß Vaccari

<sup>121</sup> Vgl. das bei Bouwman (Julian 91, Anm. 7) zitierte Verdikt von De Lubac, Typologie 210.

<sup>122</sup> Iul. tr. Osee 1,1,10 (CChr. SL 88, 130-131) zu Hos 1,10 (*erit numerus filiorum Israel quae arena maris, quae sine mensura est, et non numerabitur. et erit, in loco ubi dicitur eis: non populus meus uos, dicitur eis: filii dei uiuentis*); zu 10b vgl. Röm 9,26 (*et erit, in loco ubi uocabitur: non plebs mea uos, ibi uocabuntur: filii dei uiui*). (Im Kontext der Auslegung dieser Stelle formuliert Julian seine Definition.) Auf die historische Situation bezogen drückt sich der Prophet hyperbolisch aus (131.533: *per exaggerationem*). Es liegt jedoch, wie oben (S. 169-170) bereits ausgeführt, nach Julian in der Eigenart prophetischer Rede, durch Unheil, Unheilsandrohungen oder Unheilserwartung verursachte gegenwärtige Hoffnungslosigkeit mit überhöhten Heilsverheißungen zu konterkarieren (131.532: *ut praecedens mediocritas sequentes cumulos intimaret* [Bouwman: *indicareff*]). Ähnlich übrigens auch Theod. Mops. in Oseam 1,10 (8.1-4 Sprenger): εἶθ' ὅπερ ἔθος τοῖς προφήταις καὶ μὴν καὶ τῷ μακαρίῳ Δαυὶδ τὸ ἐν μέσῳ τῶν λυπηρῶν καὶ τὰ ἱρᾶ μνησύνειν, τὴν τε ἐπὶ τὸ κρείττον μεταβολὴν ἐπὶ ψυχᾶγωγίᾳ τῶν ἐν τοῖς χεῖροσι γινωμένων. Im Kontext der neuteamentlichen Heilsverheißung und -wirklichkeit (Röm 9,26), so Julian, erweist sich die in ihrem ursprünglichen historischen Kontext wie eine Übertreibung anmutende Heilsverheißung eher als das gerade Gegenteil: *quod primo per exaggerationem dictum erat, id deinceps rerum magnitudinem uix aequauit*. Doch sei dies nicht mit Doppelbödigkeit oder Reden in Bildern und Rätseln (Allegorie) zu verwechseln. Der Prophet wisse genau, wovon er rede. Es gehe um die konkrete historische Situation Israels, und zwar in ihrer universalen heilsgeschichtlichen Signifikanz (*sub narratione iudaicarum ... aliquid promeretur ... ex parte in illo populo nossemus fuisse completum ... per theoriam aliis quoque, id est cunctis gentibus, conuenire*). Zwischen der Verkündigung Hoseas und der des Paulus bestehe daher kaum ein qualitativer Unterschied: „Paulus übertrug [lediglich] das, was Hosea über die Zeiten von Babylon gesagt hatte, auf das Christuserignis (*negotia Christi*).“ Doch richtete sich auch schon der Prophet sehr wohl an diesem Leitgedanken aus. Durch ihren Gesamtduktus (*tenor*) kommt seine Prophetie der apostolischen Einsicht [des Paulus] sehr nahe, lehrt sie doch, daß heute (*hic prope*) die Gaben und Freuden zur Vollendung geführt werden, die bereits damals (*illo iam saeculo*) in anfänglicher Weise gegeben waren.“ Noch einmal: *Theoria* ist hier die Art und Weise, in der die universale Bedeutung des historisch kontingenten (*breuis*) Ereignisses (des Exils Israels) dem Propheten, dem Apostel wie auch dem Exegeten der Gegenwart bewußt und dadurch für alle Menschen als Einsicht heilswirksam (*potior, κρείττων*) wird.

<sup>123</sup> Iul. tr. Osee 1,2,16-24, bes. 21-24 (CChr. SL 88, 142-144, bes. 144.451-460) zu Hos 2,21-24 (*et erit in illa die, exaudiam, dicit dominus, exaudiam caelos, et illi exaudient terram, et terra exaudiet triticum, uinum, et oleum, haec exaudient Hiezrahel. et seminabo eam mihi in terram, et miserebor eius, quae fuit absque misericordia; et dicam non populo meo, populus meus es tu; et ipse dicit, dominus meus es tu*). Hosea, so Julian, „verlängert [hier] die Reihe der Verheißungen. Durch Listung verschiedener Arten von Wesen und Dingen stellt er ein für die Heilige Schrift typisches Schema (*schema*) zusammen. Dessen Elemente trachten durch Erfüllung ihrer jeweiligen Funktionen je für sich danach, den Erhalt der gebrechlichen Menschheit zu gewährleisten, etwas wozu sie ohne das tätige Wohlwollen ihres Schöpfers (*nisi creator annuerit*) nicht in der Lage wären. In der Tat versprach jener während der Zeit, als er huldvoll Widrigkeiten zurückdrängte, sich alledem in reichlichem Maße anzunehmen. Somit fing das Glück an, sich zu wenden, und die so viele Jahrhunderte lang ersuchte Freiheit erblickte die Gelegenheit, ihr Verlangen zu stillen. Dies aber ist, wie wir schon gesagt haben, das Übermaß der Freuden, für das die in jener Zeit stattfindende Befreiung aus der babylonischen Gefangenschaft nur ein Präludium darstellt (*praelusit*). In verstärkter Form (*cumulator*) trat es in apostolischer Zeit auf, als die Schar aller Gläubigen daran Anteil erhielt...“

Iul. tr. Osee 3,11,1 (CChr. SL 88, 201-202) zu Hos 11,1 (*...et ex Aegypto uocaui filium meum*), zitiert in Mt 2,15, ist, wie Bouwman (Julian 108-109) selber einräumt, zunächst „eher eine allegorische Einzeldeutung im Rahmen der allgemeinen Typologie Israel-Christus“. Gott selber, so Ju-



und Bover mit ihrer ursprünglichen Intuition eines wie auch immer (philosophisch oder exegetheoretisch) eng umrissenen Theoriebegriffs Julians, wenn zwar nicht in allen Einzelheiten, so doch grundsätzlich richtig lagen. Die *theoria* ist für Julian ein rationales hermeneutisches Prinzip. Bouwman selbst kommt in diesem Zusammenhang noch einmal auf seinen antiochenischen Charakter zu sprechen. Hatte er zu Beginn seiner Untersuchung ausdrücklich zwischen geistigem, asketisch-mysti-

lian, hat es im Rahmen seines Heilsplans so gefügt (*dispensatorie factum esse*), daß Jesus, um dem Zorn des Herodes zu entkommen, nach Ägypten fliehen mußte, um später wieder zurückzukehren. Nur so konnte der Evangelist den Vers auf Jesus anwenden (*assumere*) und das Bild auf seine Person übertragen (*transferre*). Doch verweist Julian erneut auch darauf, daß, Christus vorausgesetzt, in dem vom Propheten zitierten Fall des Exodus bereits gegeben ist, was im Fall Christi nur in umso größerer Fülle heilswirksam zur Offenbarung kommt: [*Christus:*] *per quem uidelicet ea, quae Iudaeis data erant diuinae pietatis insignia, et cumulatius nobis conferretur et gratius*. Also auch wenn hier auf der Bild- und Textebene Typologie und Allegorie vorliegen mögen, die *theoria* der drei angedeuteten Fälle (Exodus, Exil, Endzeit) ist nach Julian strikt dieselbe.

Iul. tr. *Osee* 3,14,10 (CChr. SL 88, 225-226) zu Hos 13,14-15 (*de manu mortis liberabo eos ... adducet urentem uentum dominus de deserto ascendentem*), bezogen auf 1 Kor 15,55-57 (*ubi est mors aculeus tuus ...? ... deo autem gratias, qui dedit nobis uictoriam per dominum nostrum Iesum Christum*). Wiederum allegorisiert Julian zunächst (typischerweise Hier. in *Osee* 13,14-15 [CChr. SL 76, 151] folgend): Der heiße Wind, der in der Wüste der *conditio humana* bläst, läßt aus dem Schoß der Jungfrau den Erlöser hervorwachsen. Der Tau der Gnade senkt sich auf die Fluren der Kirche usw. In einem zweiten Schritt stellt Julian jedoch erneut den auf die *theoria* gegründeten Bezug her: „Die Befreiung, die sich unter Hiskija zu erfüllen begann, entfaltet sich durch die von Christus vermittelte Freiheit in umso größerer Gnadenfülle (*cumulatius explicetur et gratius*).“

Iul. tr. *Iohel* 2,26-27 (CChr. SL 88, 246.370-373). Julian geht aus von der Typologie Hiskija-Christus und schließt *per theoriam*: „Die historischen Leistungen (*gesta*) des Hiskija können wir also auf das Heilswerk (*negotia*) unseres Erlösers anwenden (*transferre*), so daß das, was sich in jener Zeit auf mittelmäßige Weise (*mediocriter*) zu erfüllen (*implere*) begann, unter dem Evangelium ganz offensichtlich zu einem ungeheuer viel größeren Ausmaß ergänzt (*acquisisse*) wurde.“ Erfüllung liegt also in beiden Fällen vor, wenn auch in verschiedenem Maße. (Die Referenzstelle ist hier eher Joël 2,27 als Joël 2,23; gegen Bouwman, Julian 109.)

Iul. tr. *Iohel* 2,28-32 (CChr. SL 88, 247-252 passim). In *Apq* 2,17-21 zitiert Petrus, wie oben Anm. 90 bereits angesprochen, Joël 2,28 (*et erit post haec: effundam spiritum meum ... et prophetabunt filii uestri...*), und zwar, so Julian, nicht in erster Linie, um den Propheten auszuliegen, sondern um das Evangelium zu verkünden (248.418: *non explanandi prophetae, sed praedicandi Euangelii curam beatus Petrus suscepit*). Petrus war also am ursprünglichen historischen Kontext der Stelle (vgl. Joël 2,32: *...in monte Sion et Hierusalem erit saluatio*) nicht interessiert. Doch war Joëls Prophetie, so Julian weiter, ja von vornherein als mehr intendiert gewesen denn als rein zeitgeschichtlicher Beitrag. In einem originären Sinn ist sie zwar ein eben solcher. Würde sie sich jedoch darin erschöpfen, wäre sie im Grunde eine einzige Hyperbel; denn so überwältigend die Erfahrung der Regierungszeit Hiskijas auf Zeitgenossen gewirkt haben mag, der Prophet muß, auch und gerade unter diesem Eindruck seinen Blick über sie hinausgerichtet haben. Umgekehrt kann Petrus seine Rede nur dann sinnvoll als Prophetie für die apostolische Gegenwart zitieren, wenn zwischen der Regierungszeit Hiskijas und jener ein historisches Kontinuum besteht. In dessen Erfassung bestünde hier die *theoria*: Die Regierung Hiskijas eine rudimentäre Form des Christuserignisses (251.559: *tempore incarnationis dominicae cumulatius in donis spiritalibus docentur impleta*); die in jener Zeit gewirkten Wunder nicht nur historisch, sondern auch prophetisch als wirksam erwiesen (251.560: *ita ut ipsa quae patrum praecessere miracula, non solum historiam, sed etiam prophetiam uim habuisse uideantur*); die Schleifung Jerusalems als rudimentäre Form des Weltendes (252.576: *sicut eversioni Hierosolymarum finem orbis adiunxit, ita etiam omnis ista apud prophetam elementorum astrorumque concussio plene sub mundi fine peragetur*).

Iul. tr. *Iohel* 3,20-21 (CChr. SL 88, 258-259): *quod sicut ex parte sub Ezechia legimus effectum, ita etiam cumulatius sub <dei et hominum mediatore> (1 Tim 2,5) praedicamus impletum: mortuus est ... <propter delicta nostra et resurrexit propter iustificationem nostram> (Röm 4,25).*

Zu tr. *Amos* 2,9,11-12 (327-329) s. oben S. 172, Anm. 102 sowie unten Anm. 130; hierzu und zu ebd. 2,8,11-12 (316-317) s. Bouwman, Julian 110.

schem, exegetischem und prophetischem Aspekt von *theoria* unterschieden und betont, daß für die Antiochener alles *theoria* sei, was über den unmittelbaren Literalsinn hinausgehe, konzidiert er nun, daß es für Julian – wie eben auch für die Antiochener – „die einzige Aufgabe des Exegeten ist, die geistige Erfahrung des Propheten aufs neue zu erleben“, was aber umgekehrt – in den Worten Diodors – bedeutet: „Von Prophetie spricht man auch, wenn einer die Worte des Propheten erklärt,“<sup>124</sup> d. h. sie rational (text- und objektbezogen) auslegt. Die *ratio* des Exegeten wird so zum *raptus* des Propheten überhöht, der *raptus* des Propheten zur *ratio* des Exegeten reduziert.

Ähnlich wie die *theoria* mißverstehen Bouwman zum Teil auch die *allegoria* bei Julian. Zwar ist ihm klar, daß der Unterschied zwischen antiochenischen und alexandrinischen Exegeten nicht darin besteht, daß letztere allegorisieren, erstere aber nicht.<sup>125</sup> Seine Erklärung aber, warum die Antiochener – und etwa auch Julian<sup>126</sup> – gegen die Allegorese der Alexandriner polemisieren, bleibt hinter derjenigen z. B. Schaublins<sup>127</sup> zurück. Denn es ist nicht so, daß Julian zuerst gegen die Allegorese eines Origenes polemisiert, um sie später „durch eine Hintertür“ (Bouwman) wieder hereinzulassen. Vielmehr mißt er der Allegorie einen anderen Stellenwert zu als seiner Ansicht nach Origenes oder etwa auch Hieronymus.<sup>128</sup> Wie für die Antiochener ist die Allegorese für ihn in erster Linie ein rhetorisch-literarisches Unterfangen und für die rationale historisch-theologische Exegese gegenüber *consequentia* und *theoria* von sekundärer Bedeutung. Dies zeigt sich schon an den bereits von Vaccari,<sup>129</sup> und erneut an den von Bouwman im Zusammenhang mit Ju-

<sup>124</sup> Bouwman, Julian 108, Anm. 2; vgl. Diod. in Rom 12,6-8 (106,9 Staab, Pauluskommentare).

<sup>125</sup> Vgl. Julian 111.

<sup>126</sup> Vgl. tr. proph. praef. (CChr. SL 88, 116.46-48); s. oben S. 165, Anm. 85; 169, Anm. 94.

<sup>127</sup> Untersuchungen 33.35; vgl. oben S. 152, Anm. 30; 155, Anm. 37.

<sup>128</sup> Vgl. hierzu auch oben Anm. 86 zu den von Julian kritisch besprochenen Hieronymusstellen. Es geht dort zwar nicht (negativ) um Julians Kritik an Hieronymus' Allegorisieren, aber doch (positiv) um den Vorrang von *consequentia* und *theoria* vor anderen Auslegungsprinzipien (etwa philologischer und historischer, oder eben auch allegorischer Weitschweifigkeit). N. B. im folgenden auch, daß viele Stellen, an denen Julian „allegorisiert“, dem von ihm ausgiebig konsultierten Kommentar des Hieronymus entnommen und häufig ausdrücklich als nicht zum Kern der Sache gehörige Exkurse gekennzeichnet sind.

<sup>129</sup> Vgl. Teoria 1, 121-122 zu Iul. tr. Iohel 2,4-11 (CChr. SL 88, 240-241): Julian räumt hier zunächst grundsätzlich die Möglichkeit einer psychologischen Deutung der Klagen Joëls ein (*possumus autem has beati Iohel contionantis querelas ... tamen per subtiliorem quoque intellegentiam transferre ad animorum figuras*) und führt als Beispiel Hieronymus' Exegese von Joël 1,4 an (*erucam et lucustam, bruchum et rubiginem, quattuor illis animorum passionibus possumus competenter aptare, spei uidelicet et gaudio, timori ac dolori*; vgl. Hier. in Ioelem 1,4 [CChr. SL 76, 164]). N. B. (1) den apologetischen Ton am Beginn des Abschnitts (...*tamen*...); (2) Es geht lediglich um Psychologie, also ein philosophisches bzw. aszetisch-praktisches, kein theologisch-ökonomisches Thema; (3) Das Beispiel ist dem Kommentar des Hieronymus entnommen. Julian weist zwar nicht ausdrücklich darauf hin. Eine gewisse Distanz zwischen seinem Eigengut und dem Hieronymusreferat macht sich jedoch bemerkbar.

Iul. tr. Amos 1,1,2 (CChr. SL 88, 262.59-79): Hier grenzt sich Julian nach zwei Seiten hin ab. Zum einen erwähnt er die *curiositas* derer, die Dürre als Ursache von Erdbeben ansähen. (Der von Julian hier nicht namentlich genannte Anaximenes stand in der Antike für diese Theorie; vgl. dazu Cartledge-Sallares, Earthquakes.) Er zeichnet sich jedoch als Theologe nicht für Sekundärursachen betreffende Theorien zuständig, sondern nur für die Primärursache (*ad potentiam respicit conditoris*) betreffende Fragen. Zum andern räumt er zwar ein, daß die Hirten, deren Weiden nach Am 1,2 verdorren, auch tropologisch als Könige diverser Völker gedeutet werden könnten und die verdorrten Gipfel des Karmel als ihre infragestehende weltliche Macht. Einfacher und der geschichtlichen

lians *theoria*-Begriff besprochenen Stellen.<sup>130</sup> Es mag ja sein, daß Julian in seiner Diskussion der Ehe Hoseas oder der in Joël 1-2 beschriebenen Heuschreckenplage

Wirklichkeit näher aber, so Julian, ist die litterale Deutung: *sed et simplicior est prior explanatio, et accommodatius historiis si diuersae afflictionum species profanis institutis dicantur*. – Erneut zeigt sich: Julian will zentrale theologische Fragen von Allegorie freihalten. Er will Am 1,2 weder naturalistisch gedeutet haben noch allegorisch. Im ersten Fall würde das prophetische Element unterschlagen, das die Katastrophe als Ergebnis des Handelns Gottes erklärt, im zweiten Fall die Katastrophe in ihrer realgeschichtlichen Wirkung verharmlost. Die Bemerkung, mit *pastores* könnten *reges diuersarum gentes* und mit *uertix Carmel* ihre irdische *potentia* gemeint sein, könnte Hier. in Amos 1,1,2-3 (CChr. SL 76, 216) im Blick haben: *ad reges et ad superbiam pertinet regum Israel*. In diesem Fall hätte Julian jedoch auch mit einem halbversteckten Seitenhieb gegen Hieronymus aufgewartet: Es müßten dem Adressatenkreis der Prophetie Amos' gemäß Könige verschiedener Völker gemeint sein, nicht nur Könige Israels: *quia et ad diuersas gentes prophetae istius sermo dirigitur*. Wie diese Stelle als Beispiel für einen allegorisierenden Julian heranzuziehen sein soll, kann gefragt werden.

Iul. tr. Amos 1,2,13-16 (CChr. SL 88, 271-272) zu Am 2,16 (*ecce stridabo subter uos sicut stridet plaustrum onustum feno...* „siehe ich werde unter euren Füßen knarzen wie ein vollgeladener Heuwagen“). Julian: „Es gehört zu den Eigenarten der Heiligen Schrift, daß sie durch Verwendung von Bildern etwa auch belangloser Dinge für das, was sie zum Ausdruck zu bringen wünscht, jene Bilder uneigentlich gebraucht (*abutor*), jedoch so, daß in ihnen ein Kern mystischer Bedeutungen vorliegt.“ Es gehe im Kern nicht darum, daß der Wagen mit Heu beladen sei statt mit Silber, so als ob er mit gemeiner Last lauter knarze als mit wertvoller. Vielmehr befördere der Wagen gleichmütig gemeines und wertvolles Gut. Darin liege der tiefere Sinn dieser Stelle gemäß 1 Kor 3,12: daß auf demselben geistlichen Fundament die einen mit Gold, Silber usw., die anderen aber mit Holz, Heu, Stroh usw. weiterbauten. Wenn letztere es knarzen hörten, sei ihre Zuversicht dahin. – N. B. (1) Julian erklärt *stridere* mit *infremuere* (272.169), was die Übersetzung mit „knarzen“ bestätigt. (2) Die Verwendung von *abutor* zu Beginn des Abschnitts deutet erneut eine gewisse Reserve Julians gegenüber der Allegorese an. (3) Am Ende des Abschnitts taucht erneut der Kommentar des Hieronymus am Horizont auf; vgl. 272.177-179: *in hoc loco sane Iudaei quandam opinionem sequuntur, diuersorum uidelicet ducum diuerso apparatu signatas fuisse personas*; Hier. in Amos 1,2,12-13.16 (CChr. SL 76, 240-241).

Alle drei Stellen weisen somit ähnliche Merkmale auf: (1) Die Allegorien lassen sich zumeist auf den Kommentar des Hieronymus zurückführen. (2) Julian verhält sich ihnen gegenüber distanziert. (3) Auch wenn Julian die Allegorien nachzeichnet, unterläßt er es doch kaum jemals, sie auf einen der heilsgeschichtlich-theologischen Deutung untergeordneten Zweck hin zu bestimmen.

<sup>130</sup> Julian 110 zu Iul. tr. Iohel 3,17-21 (CChr. SL 88, 257-259): Daß diese Stelle von einer *theoria* dominiert wird, wurde oben am Ende von Anm. 123 schon angedeutet (s. zu tr. Iohel 3,20-21). Zu Joël 3,19 (*Aegyptus in desolatione erit, Idumaea in desertum perditionis, pro eo quod inique egerint in filios Iudae, et effuderint sanguinem innocentem in terra sua*) schreibt Julian nach einer Bemerkung zu der diesem Vers zugrundeliegenden historischen Situation: Man könnte diese Stelle dem Sinn nach natürlich auch auf den Fall der Kirche (*negotium ecclesiae*) übertragen (*poterimus transferre*), „wenn wir ‚Idumäer‘ und ‚Ägypter‘ die harten und finsternen Herzen nennen.“ Selbst Bouwman (ebd.) nennt diese Akkumulation eines Konjunktivs und eines Konditionalsatzes einen Fall „leichten Allegorisierens“. Tatsache ist, daß Julian die Möglichkeit einer Allegorese einräumt, ihr aber nicht weiter nachgeht. Ein Vergleich mit Hier. in Ioelem 3,19 (CChr. SL 76, 208.400-404) erweist sich im übrigen erneut als aufschlußreich. Nach Hieronymus werden Idumäa und Ägypten hier aufgrund ihrer Etymologie mit *desolatio*, *sanguis* und *terra* in Verbindung gebracht (מצרים = ἐκδιδοῦσα, *id est sanctos dei persequens et tribulans*; ארם, *terrena, cruenta*). Die Allegorie findet sich also nach Hieronymus bereits in der Quelle und läßt sich von da aus weiterspinnen: Ins Verderben werden die gestürzt, die das Volk Gottes verfolgen, indem sie es in die Irre führen (*quicumque ... dei populum persecutus est ... ac ... cotidie fuderit sanguinem innocentem, eorum scilicet, quos decipit, erit in perditionem...*).

Iul. tr. Amos 2,9,11-15 (CChr. SL 88, 326-329); zur Dominanz einer *theoria* in dieser Passage s. erneut bereits oben S. 172, Anm. 102. Die auch in Apg 15,16f. zitierten Verse Am 9,11f. (*in die illa suscitabo tabernaculum David ... ut possideant reliquias Idumaeae...*) beziehen sich historisch (*quantum ad historiam respicit*) auf die Befreiung aus dem Exil, in einem tieferen (*longior*, im Gegensatz zu *breuis*?) bzw. höheren (*sublimior*), prophetischen Sinn jedoch auf die vollkommene Be-

– mitunter vielleicht sogar im Exzeß – allegorisiert. Nirgends an diesen Stellen jedoch erfolgt die Allegorie derart unvermittelt, wie Bouwmans Referat dies suggeriert. Oben wurde etwa bereits erwähnt, daß Julian Hoseas Ehe nicht wie Origenes und Theodor von Mopsuestia in erster Linie als literarische Figur bzw. ein historisches Ereignis behandelt, sondern als eine Vision des Propheten,<sup>131</sup> die *beides* beinhaltet, das historische Ereignis *und* – auf jenes bezogene! – figurative Rede.

Daß Gomer Hos 1,8 bis zur Entwöhnung ihrer Tochter „Kein-Mitleid“ (*absque misericordia*) wartete, ehe sie ihren Sohn „Nicht-mein-Volk“ (*non populus meus*) empfangt bzw. gebiert, kann deshalb nach Julian ohne weiteres so gedeutet werden, daß Juda gegenüber Israel ein Aufschub gewährt werde, ehe das Exil auch ihn ereile.<sup>132</sup> Diese Deutung läßt sich ausnahmsweise nicht auf Hieronymus zurückführen, wohl dagegen die nächste, daß die Entblößung Gomers Hos 2,5 (Os 2,3) die Wiederherstellung des Urzustands der Synagoge während des Exodus symbolisiere, ohne Schmuck und Zierrat.<sup>133</sup> Die Deutung der Hos 2,15 (Os 2,13) erwähnten Ohrgehänge (*inaures*) Gomers als Israels Gesetzesgehorsam – neben dem *monile*, dem Halsschmuck, als dem Gesetz selbst – ist dann zwar wiederum nicht bei Hieronymus zu finden,<sup>134</sup> Julian könnte hier aber einen Gedanken des Hieronymus in seiner eigenen typischen Weise (eng an den Text angelehnt) weiterentwickelt haben.<sup>135</sup> Seine Auslegung von Hos 2,16 (Os 2,14) entwickelt die Deutung der Entblößung Gomers als Zustand der Synagoge in der Wüste (Os 2,3) weiter: *«natiuitatem» synagogae tempus aegyptiae liberationis appellat, «lactatio» quoque cibum mannae uidetur ostendere...»*<sup>136</sup>

Auch die nach Bouwman exzessive Allegorese *tr. Iohel* 2,4-11 (CChr. SL 88, 241.141-147) zu Joël 1,4 (*residuum eruciae comedit lucusta...*)<sup>137</sup> – Julian bezieht

freilich durch Christus. An diese Überlegung angehängt (!) findet sich erneut eine Allegorie über den Ausdruck Edom (Idumäa; s. o.): Die Unterdrückter werden ins Verderben gestürzt. Was unter Schmach in den Boden gedrückt wurde, wächst empor und bringt reichlich Frucht (1 Kor 15,43).

<sup>131</sup> Vgl. oben S. 175 zu *forma*; Bouwman, Julian 98.

<sup>132</sup> Iul. tr. Osee 1,1,8 (CChr. SL 88, 128.431-433): *re uera enim multo longior decem tribuum legitur fuisse captiuitas, et ideo prolatio aetatis puellae est ablactatione signata.*

<sup>133</sup> Iul. tr. Osee 1,2,2-3 (CChr. SL 88, 132); vgl. Hier. in Osee 1,2,2-3 (CChr. SL 76, 18); zur modernen Exegese des Abschnitts s. Wolff, Hosea 35-55; Rudolph, Hosea 61-72; Jeremias, Hosea 36-46, bes. 41-42, Anm. 5-6 (zur Entblößung der Frau als Teil des Ehescheidungsrituals).

<sup>134</sup> Iul. tr. Osee 1,2,13 (CChr. SL 88, 139-140); vgl. Hier. in Osee 1,2,13 (CChr. SL 76, 24-25).

<sup>135</sup> Die Verbindung Brautschmuck-Gesetzestreue findet sich freilich bereits im Text. Hieronymus beginnt aber sofort zu assoziieren: *monile* (Hld 1,9: *collum tuum sicut monilia*) – Perlenkette – Perlen den Säuen vorwerfen und das Heilige den Hunden (Mt 7,6) – ein goldener Nasenring im Rüssel eines Schweins usw. (Spr 11,22).

<sup>136</sup> Iul. tr. Osee 1,2,14-17 (CChr. SL 88, 141.334-338). Nach Vaccari (Lacto) – vgl. Bouwman, Julian 6, Anm. 4; 111 – begeht Julian hier einen „Übersetzungsfehler“. *Lactabo* bedeutet an dieser Stelle nicht „stillen“, sondern „locken“ (von altlat. *lacio*, intens. *lacto*). Dazu jedoch: (1) Hier. in Osee 1,2,14-15 (CChr. SL 76, 25.308-309; 27.350-351) suggeriert die Bedeutung „locken“ gleich zweimal. Julian kannte diese Passagen. Daran zweifeln auch Vaccari und Bouwman nicht. (2) Wie oben im vierten Kapitel ausgeführt, ist Julian als im Altlatein kompetent zu erachten. (3) Es sollte auffallen, daß Julian nicht wörtlich *lactabo* zitiert, sondern mit spätlat. *lactatio* paraphrasiert, und zwar um den Parallelismus zu formulieren: *lactatio quoque cibum mannae uidetur ostendere. locutio autem ad cor directa, promulgationem indicat legis, quae auditorum corda formauit.* Julian begeht hier also keinen „Übersetzungsfehler“ – er „übersetzt“ nichts; der griech. und hebr. Bibeltext bleibt außer Sicht –, sondern wählt von zwei möglichen Bedeutungen von *lacto* die für seine Auslegung passendere, ein vom Prinzip der *consequentia* her durchaus legitimes Verfahren.

<sup>137</sup> Der ganze Vers lautet: *residuum eruciae comedit lucusta, et residuum lucustae comedit bruchum, et residuum bruchi comedit rubigo*; n. b. die Problematik des Verständnisses der Begriffe

die vier Eskalationsstufen der Katastrophe (bzw. die vier Entwicklungsstufen der Heuschrecke) auf die vier Leidenschaften – ist im Kontext zu sehen. Der zu diskutierende Abschnitt<sup>138</sup> beginnt mit einer ausdrücklichen Zurückweisung von Hieronymus' (und übrigens auch Theodors) Ansicht, die vier Ausdrücke *eruca*, *lucusta*, *bruchus* und *rubigo* seien von vornherein allegorisch zu verstehen.

Der Prophet, so Julian, „liefert vielmehr eine Zusammenschau der verschiedenen Arten von Plagen, von denen, wie er klagt, das Volk der Judäer heimgesucht werde. Schon wenn jene einzeln auftreten, verzehren sie Ernte und Saaten in solchem Maße, daß Kummer und Schrecken gleicherweise den Mut der Bauern sinken machen. Jene [die Judäer] jedoch suchten sie nicht ein einziges Mal, sondern viele Male heim, wie wir der Verheißung des Propheten, den wir hier behandeln, selbst, oder auch dem Buch Deuteronomium (Dtn 28,38-39.42) entnehmen können. Deshalb weisen wir die Ansicht jener zurück, die meinen, daß sich all diese Aussagen lediglich auf die Feinde Israels beziehen.“<sup>139</sup>

Die unmittelbare Übertragung der Begriffe auf Assyryer, Chaldäer, Macedonier und Römer, so Julian, wäre nur dann konsequent, wenn die Judäer tatsächlich nur

*eruca*, *lucusta*, *bruchus* und *rubigo*. Die hebräischen Entsprechungen bezeichnen Arten oder Entwicklungsstufen der Heuschrecke: גִּזְיִם (eigentl. „Abschneider“), אֲרֻבָּה (die Wander- oder Zugheuschrecke, von אָרַב „nachstellen“, „verfolgen“, oder רָבַח „groß, viel werden (sein)“), יָלֵק (eigentlich „Haupt“, eine noch nicht voll entwickelte Flugheuschrecke; vgl. Gesenius, Handwörterbuch 301: „die Heuschrecke vor der letzten der vier Häutungen, wo die Flügel sich noch in einer hornartigen, emporstarrenden Scheide befinden, und das Tier mehr hüpf als fliegt...“; Wolff, Joël 31), חֲסִיל („Heuschrecke“). Es ist jedoch, wie gesagt, nicht klar, ob hier (1) verschiedene Arten von Heuschrecken gemeint sind, (2) vier Entwicklungsstufen einer einzigen Art oder (3) regional unterschiedliche Bezeichnungen für die Heuschrecke (vgl. Wolff, Joël 30-32). Ebenso unklar bleibt damit, ob, wie weithin angenommen wird, mit אֲרֻבָּה die ausgewachsene Form der sprichwörtlichen Wanderheuschrecke (griech. ἀκρίς, lat. *lucusta* [*locusta*]) und mit יָלֵק (griech. ἐροῦχος, lat. *bruchus*) eine ihrer Entwicklungsstufen gemeint ist. Dabei lassen sich in diesen beiden Fällen die griechischen und lateinischen Ausdrücke noch am ehesten zu ihren hebräischen Entsprechungen in Beziehung setzen. Dagegen bezeichnet lat. *eruca* eigentl. ein Gemüse, griech. κάμπη bleibt unklar (viell. von κάμνειν, „sich abmühen“, oder καμπή, „Krümmung“); ἐρσίνη ist der Meltau, lat. *rubigo* (*robigo*) der Getreiderostbrand. Bezeichnend ist, daß, was Bouwman nicht erwähnt, weder Theod. Mops. in *Ioelem* 1,4 (81 Sprenger), noch Hier. in *Ioelem* 1,4 (CChr. SL 76, 163) das Übersetzungsproblem diskutieren, sondern unter Berufung auf die Bibel selbst, insbesondere die historischen Referenzen 2 Kön 15,29; 17,3; 18,13; 24,25 sofort zur tropologischen Anwendung der Begriffe auf feindliche Völker übergehen. Julians Naturalismus stellt demgegenüber eine Ausnahme dar. Er findet sich so erst in modernen Kommentaren wieder, etwa bei Rudolph (Joël 43), der auf die naturalistische Beschreibung der Tiere im Bibeltext abhebt: „Die früher beliebte Auffassung, daß die Heuschrecken hier nur Decknamen für feindliche Völker seien, wird durch V. 6b (*dentes eius ut dentes leonum etc.*) und 7 (*posuit uineam meam in desertum etc.*) eindeutig widerlegt.“ Eine sprachliche Analyse der einzelnen Ausdrücke nimmt jedoch auch Julian nicht vor, sondern er geht offenbar davon aus, daß die lateinischen in ihrer Bedeutung den griechischen und hebräischen entsprechen und Heuschrecken verschiedener Art oder Entwicklungsstufe bezeichnen. Hierzu sowie zur Übertragung der Begriffe auf die vier Leidenschaften s. im folgenden.

<sup>138</sup> Der ganze Abschnitt erstreckt sich tr. *Iohel* 1,2-2,19-20 (CChr. SL 88, 228-244).

<sup>139</sup> Iul. tr. *Iohel* 1,2 (CChr. SL 88, 229.43-51): *diuersas calamitatum species comprehendit, quas Iudaeorum populo deplorat illatas: quarum singulae cum incidunt, ita fructus anni spemque consumunt, ut agricolarum pectora aerumna pariter et formido comminuant; quae sane incommoda illis non semel sed plerisque accidisse temporibus, uel ipso quem disseimus propheta uel Deuteronomio denuntiant colligimus, unde et illorum opinionem qui haec omnia de hostibus dicta aestimant, refutamus. – unde ... refutamus bezogen auf Hier. in *Ioelem* 1,4 (CChr. SL 76, 163, bes. 96-112); zu *illorum opinionem* s. oben Anm. 86: Julian nennt Hieronymus nicht mit Namen, deutet aber häufig unter Verwendung von Demonstrativpronomen auf ihn hin. Sachlich fällt übrigens auch Theodor unter die Vertreter der von Julian zurückgewiesenen Theorie.*

von den Heeren dieser Völker bedrängt würden. Es sei nun aber doch in der Bibel auch von Hungersnöten in Israel die Rede, von schrecklichen Dürrekatastrophen und Epidemien (etwa 1 Kön 17-18). Warum sollte gerade die von Joël berichtete Heuschreckenplage nicht primär wörtlich (*simpliciter*) verstanden werden dürfen? Auf der Grundlage dieser Überlegung formuliert Julian deshalb die Forderung:

„Verstehen wir also die Worte des Propheten dem einfachen Wortsinn gemäß (*simpliciter*), ehe wir sie auf beliebige andere Ebenen übertragen. Halten wir die *lucustae* und *erucae* nicht für gepanzerte Reiter und schildbewehrte Fußsoldaten, sondern für wurmartige Lebewesen mit einer geringen Anzahl dünner Beinchen oder für geflügelte Winzlinge.“<sup>140</sup>

Im Fortgang der Untersuchung findet Julian seine Haltung dann wiederholt bestätigt, etwa in Joël 2,4-11 (*quasi aspectus equorum aspectus eorum...*): „Wie ich oben bereits andeutete und nun im weiteren Verlauf der Abhandlung immer offenkundiger wird, handelt die *narratio* des Propheten nicht primär, auch wenn einige glauben, diese Meinung vertreten zu sollen, [im übertragenen Sinne] von waffenstarrten Schlachtordnungen, sondern einfach (*simpliciter*) von Heuschrecken und ihren Larven; [und im Gegenteil,] um deren einschlagende Wirkung hervorzuheben, greift [der Prophet] zum Vergleich mit Fußsoldaten und Reitern.“<sup>141</sup>

Für so grundlegend hält er seine Einsicht, daß er sogar die Begründung der Allegorie aus der Bibel selbst unter Verweis auf die *consequentia* des Erzählzusammenhangs zurückweist (zu Joël 2,19-20: ...*et eum qui ab aquilone est...*): „Der selige Jeremiah (Jer 1,14-15) und auch einige andere Propheten sagen, daß die Assyrer und Chaldäer aus dem Norden stammen. Daher könnte man *aquilo* hier als *Assyrius* verstehen, wenn es nicht, wie ich oben schon einmal kurz andeutete, zu den anderen Plagen passen müßte, die das gottlose Volk den im Buch Deuteronomium formulierten Androhungen gemäß heimsuchten. Deshalb nehmen wir der Anordnung des Erzählstoffs gemäß an, daß es hier vielmehr die *lucustae* und *bruchis* sind, deren Beseitigung der Herr in seiner Sanftmut verspricht.“<sup>142</sup>

Wenn Julian also im Verlauf seiner Untersuchung *per excessum*,<sup>143</sup> d. i. *per excursum*, die Möglichkeit einer allegorischen Auslegung von Joël 1,4 erwägt, tut er dies unter Voraussetzung der genannten Vorüberlegungen, nicht im Widerspruch

<sup>140</sup> Iul. tr. Iohel 1,4 (CChr. SL 88, 229.58-62): *intelligentes igitur simpliciter uerba prophetica, magis quam eadem alio, quo libuerit, transferentes, lucustas et erucas non cataphractus equites aut clipeatos pedites, sed uermiculos rari pedes uel minutas pennatasque accipiamus animantes. Zu rari pes vgl. Souter, Glossary 341.*

<sup>141</sup> Iul. tr. Iohel 2,4-11 (CChr. SL 88, 238.66-239.70): *paulo ante commonui quia magis magisque processu orationis aperiret, non de armatis aciebus (sicut quidam opinati sunt), sed de bruchis et de lucustis narrationem simpliciter institutam; harum itaque ut uim effectumque signaret, armatorum et equitum similitudines congregauit. – Zu aperiret vgl. Bouwman, Julian 112, Anm. 1; CChr. SL 88, xxvii; quidam bezieht sich erneut auf Hieronymus (s. oben).*

<sup>142</sup> Iul. tr. Iohel 2,19-20 (CChr. SL 88, 244.270-276): *beatus quidem Hieremias et alii prophetae Assyrios et Chaldaeos dicunt ab aquilone uenturos; et hic ergo Assyrius posset intellegi, nisi, ut supra notauimus, alias quoque plagas, secundum quod in Deuteronomio sanxerat, profanato populo constaret illatas. proinde, secundum institutum ordinem, lucustas accipiamus et bruchos, quarum amolitionem placatus dominus pollicetur; vgl. Hier. in Ioelem 2,19-20 (CChr. SL 76, 188).*

<sup>143</sup> Vgl. Bouwman, Julian 112: „Aber zugleich sündigt er dann *per excessum*, indem er die verschiedenen Entwicklungsstufen der Heuschrecke (Jl 1,4) allegorisch interpretiert und darunter die vier Leidenschaften verstehen will.“ Es bleibt ein Rätsel, wie Bouwman an dieser Stelle den auf S. 86-90 ausführlich als *terminus technicus* eingeführten Ausdruck *excessus* (= *excursus*) derart mißverständlich gebrauchen kann.

zu ihnen (wie Bouwman suggeriert); denn die historisch-prophetische Dimension des Verses hat er ja nun etabliert, mißverständliche Deutungen ausgeräumt. Seine auf solcher Grundlage und in solchem Rahmen aus asketischem Geist und in literarischer Abhängigkeit von Hieronymus<sup>144</sup> formulierte psychologisch-spirituelle Allegorisierung der Stelle fügt sich nahtlos in die *consequentia* des Gesamtzusammenhangs ein.<sup>145</sup>

„Wir können aber,“ so Julian, „diese von Joël in öffentlicher Rede vorgebrachten Klagen, obgleich sie von ihrer sprachlichen Durchschlagskraft und argumentativen Schärfe

<sup>144</sup> Vgl. Iul. tr. *Iohel* 2,4-11 (CChr. SL 88, 240.115-242.181); Hier. in *Ioelem* 1,4 (CChr. SL 76, 164.127-165.170); Bouwman, Julian 112-113: „Julian hat hier fast Wort für Wort Hieronymus abgeschrieben ... Was hat ihn dazu gebracht, denselben Mann sklavisch abzuschreiben, den er vorher wegen seiner Allegorese gerügt hat? Vielleicht ist es seine Lust am Philosophieren, vielleicht sieht er auch eine schöne Gelegenheit, seinem Ärger gegen Kirche und Hierarchie Luft zu machen.“ – Bouwmans Rede von Julians möglicher „Lust am Philosophieren“ ist reine Spekulation. Dagegen läßt Bouwman die oben bereits mit guten Gründen erwogene Möglichkeit einer asketisch-prophetischen Intention der Passage völlig unberücksichtigt. Gerade eine solche erklärt jedoch viel besser eine Stelle wie tr. *Iohel* 2,4-11 (CChr. SL 88, 241.172-173): *ipsius altaris ministros ambitioni tantum luxuriaeque famulari*. Ähnliches findet sich z. B. auch bei Hieronymus im Kontext asketischer Exhortation (vgl. ep. 56,5,6). Beim von Bouwman suggerierten Kontext der Verurteilung Julians als Häretiker handelt es sich dagegen angesichts der Ungeklärtheit der Datierung von tr. *proph.* erneut um reine Spekulation. Für Bouwmans Zweck viel besser eignen würde sich hier übrigens Z. 152-159 Julians Beispiel des lethargisch-defätistischen Untergebenen, der sich widerstandslos der kriminellen Energie seines Vorgesetzten unterwirft und dadurch zum Komplizen wird, wie, so Julian andernorts, der römische Klerus i. J. 418 und in den Jahren danach angesichts der Intrigen der afrikanischen Partei. – Unbegreiflich ist ferner, wie Bouwman zu der Ansicht gelangen konnte, Julian habe von Hieronymus „abgeschrieben“. Bei genauerer Untersuchung ergibt sich vielmehr, daß Julian seine Passage bewußt und für den informierten Leser deutlich nachvollziehbar im Blick auf wie auch in – häufig ironischer! – Absetzung von Hieronymus formuliert. Von Beginn an (Z. 132-134; s. auch Z. 165-169) fügt er seine Allegorie mit gewohnter *consequentia* in das Gesamt seiner Ausführungen ein. Sein Bezugspunkt dabei ist und bleibt das historisch-litterale Verständnis des biblischen Texts: Emotionen, so seine Überlegung, wirken sich auf die menschliche Seele aus wie Naturkatastrophen der Art, wie sie sich zur Zeit des Propheten historisch konkret ereignet haben, auf eine Landschaft. Hieronymus hingegen reiht ohne erkennbares Gesamtkonzept unvermittelt eine Allegorie an die andere (Z. 124-126). Er deutet die vier im Bezugstext Heuschrecken bezeichnenden Ausdrücke zunächst als Völker, dann als Emotionen. – Julian greift auch zu einer anderen Terminologie als Hieronymus. Nur das *quattuor* an den Tonstellen (Z. 134.139; vgl. bei Hier. Z. 127) erinnert noch an seine Quelle. Statt Hieronymus' *perturbationes* wählt er für die Bezeichnung der Emotionen allgemein die Ausdrücke *animorum passiones* und *affectiones*. Anstelle von *aegritudo* (*tristitia, maeror*) hat er *dolor* (zur Signifikanz dieser Verschiebung s. Lössl, *Dolor*; der Einfluß Augustins könnte hier eine Rolle spielen). Er kommt schneller und mit größerer Klarheit zur Sache als Hieronymus, verzichtet auf gelehrte Querverweise (vgl. Hier. Z. 127: *omnes philosophorum scholae*), entwickelt seinen Gedankengang schematisch (*quattuor species corruptionis... quattuor affectiones*) und lenkt den Blick des Lesers auf mögliche Synthesen (*quadam affinitate iungantur ... de una origine emanantes*). Wo Hieronymus Vergil zitiert, beschränkt er sich auf die relevanten Bibelzitate. Schließlich ordnet er die Emotionen anders als Hieronymus. Während letzterer gegenwarts- (*aegritudo* [*tristitia*], *gaudium*) und zukunftsbezogene Emotionen (*metus*, *spes*) unterscheidet, teilt Julian ein in dynamisch-aktive und statisch-stagnative Emotionen. *Spes* und *gaudium* charakterisiert er mit Ausdrücken wie *subsaltatio* und *alacritas operis*, *pavor* [= *metus*] und *dolor* mit *insidendo inhaerendoque se consumare*. Julians Allegorese weist somit rhetorisch-narrativ eine größere Nähe zum Bezugstext auf als Hieronymus'. Direkte Anrede in der 2. Person Singular erzielt einen Imitationseffekt, der zusammen mit konkreten Einzelbeispielen die Passage im Sinne der antiochenischen Hermeneutik *qua* Exegese zu einer Aktualisierung der ausgelegten Prophetie selbst werden läßt (s. dazu oben S. 180, Anm. 124).

<sup>145</sup> Vgl. Iul. tr. *Iohel* 2,4-11 (CChr. SL 88, 240.115-118); s. oben Anm. 129. Es folgt die Übersetzung von ebd. (240.115-242.181).

her eigentlich dazu angelegt sind, die Hörschaft aufzurütteln, im Rahmen einer subtilen Auslegung auch figurativ auf Seelenkräfte beziehen und annehmen, daß die Beschreibung von Naturkatastrophen, die seiner Prophetie gemäß ganze Regionen zur Bestrafung von Sünden heimsuchen, die Verkommenheit verleumderischer Gemüter bezeichnet.

Der Weise nämlich schätzt seinem scharfen Urteil gemäß Menschen, die er Drangsalen ausgesetzt sieht, nicht für elender ein als sichtlich von Lastern geknechtete Menschen. Im Sinne dieser Regel rügt [der Prophet] den Zustand des Volkes, das in äußerster Gottlosigkeit keine Freveltat ausläßt, und er beklagt ihn ebenso wie er ihn anklagt, wobei er das, was er sodann verkündet, weder als etwas, an das er sich als etwas Vergangenes erinnert, noch als etwas, das er als etwas Zukünftiges vorherweiß, sondern als etwas, das er in seiner eigenen Gegenwart erlebt, berichtet: ein Auftreten winziger wurmartiger Lebewesen, die kaum den Namen ‚Lebewesen‘ verdienen, das in seiner Art – ein Tier nahtlos an das andere gereiht – und in seiner Wucht einer Flut gleich, die den Anbau und das Antlitz jener Gegend völlig zerstörte: ‚Was‘ nämlich [, so die Worte des Propheten,] ‚*eruca* übrigliß, verzehrte *lucusta*, und was *lucusta* übrigliß, verzehrte *bruchus* und was *bruchus* übrigliß, verzehrte *rubigo*.‘<sup>146</sup>

Wenn du nun also [im Sinne der genannten figurativen Auslegung dieses historischen Umstands] die Herzen der Menschen gewissenhaft prüfst und dein Blick dabei auf ungestraft sich manifestierende Laster fällt, nimmst du damit zweifellos einen ähnlich schlimmen Zustand der Verwüstung wahr, wie ihn beklagenswerte Naturkatastrophen an Landschaften verursachen. Nun werden [in Joël 1,4] vier Arten von Verderben aufgelistet, die Unannehmlichkeiten mit sich bringen, welche auf gewisse Weise miteinander verbunden sind, nämlich die genannten [Arten bzw. Entwicklungsstufen von Heuschrecken,] *eruca* und *lucusta*, *bruchus* und *rubigo*. Diese können wir fachgerecht den vier Emotionen der Seele zuordnen, also der Hoffnung und der Freude, der Furcht und dem Schmerz.<sup>147</sup> Aus diesen vier Emotionen nämlich entspringen – gleich so als ob sie aus einer einzigen, auf uns alle wirkenden Bewegungsursache emanieren – die Gesamtheit aller Übel, wie auch die verschiedenen Unannehmlichkeiten im Einzelnen.

Was nun letztere betrifft, so könnten wir dahingehend übereinkommen, daß wir *eruca*, die allein auf das grüne Laub der Bäume aus ist, und *lucusta*, die sich eher hüpfend als schreitend fortbewegt, auf die Hoffnung und die Freude beziehen, welche bei einem zu starken Ausschlag des Pendels in diese Richtung zu einer sündigen Grundhaltung führen. Im Gegensatz dazu beziehen wir *bruchus* und *rubigo* auf die Angst, welche sich abseits jeglichen Tatendrangs in übertriebener Selbstbezogenheit und Insichgekehrtheit verzehrt, sowie auf den Schmerz.<sup>148</sup>

Sollten wir also jemanden im Hinblick auf die eben genannten heiteren Haltungen fehlen sehen, d. h. einen, dem Anstand und Sitte fremd sind, nachdem er seiner Standesehre verlustig gegangen ist, und der in seiner ausschweifenden Lebensweise schließlich sogar sein väterliches Erbe und Gut verschleudert, dürften wir zu Recht ausrufen: ‚Was *eruca* übrigliß, verzehrt *lucusta*.‘

Lenken wir nun im Unterschied dazu den Blick auf einen anderen, wie er sich so sehr einer Haltung feiger Mutlosigkeit ergibt, daß er der Freiheit keinerlei Wert mehr beimißt, sondern, des feierlichen Gewandes ernster Würde entledigt, frohlockt, wenn ein Höhergestellter unredlichen Ansinnens an ihn, den ja insgeheim doch Begierlichen herantritt und

<sup>146</sup> Zur Unsicherheit der Bedeutung der deswegen hier nicht weiter übersetzten lat. Ausdrücke s. oben Anm. 137.

<sup>147</sup> *Spes, gaudium, timor (pauor), dolor*; zur Herkunft der Tetrade von der stoischen Affektenlehre s. O'Daly, *Affectus*, bes. 167 (die Einflüsse auf Augustinus decken sich weitgehend mit denen auf Julian, wobei Augustinus selbst zu den Einflüssen auf Julian zu rechnen ist); vgl. außerdem auch Lössl, *Dolor*; Schmerz, bes. 5-10.13-15; Hagendahl, *Fathers* 331-346.

<sup>148</sup> Dazu demnächst ausführlich J. Lössl, *Julian of Aeclanum on Pain*.



ihn für seine Verbrechen als einen Helfer und Komplizen bestellt, wobei er ihm freilich, sollte er dennoch versuchen, sich ihm zu verweigern, Übles, oder doch zumindest Belästigungen androht; und bald schon siehst du ihn größere Verbrechen begehen, als du ihm [in seiner Lethargie] je zugetraut hättest, so daß du durchaus den Propheten zitieren kannst: „Was *lucusta* übrigließ, verzehrt *bruchus*, und was *bruchus* übrigließ, verzehrt *rubigo*.““

Auch wenn der Überschwang (*eruca-spes*; *lucusta-gaudium*) verfliegen ist, so Julian, führt also selbst der Mangel an Widerstandskraft gegen die Versuchung, d. h. die mutlose Trägheit (*bruchus-maeror*) zum Bösen und schließlich der Schmerz über den Verlust der Unschuld bzw. die Angst vor dem Schmerz, die selbst schon Schmerz ist (*rubigo-dolor*) in den moralischen Abgrund.

„Wenn wir deshalb,“ so Julian weiter, „diesen Maßstab genau an das Leben jedes einzelnen Menschen anlegen, treffen wir zwar auf verschiedene Tätigkeiten, können aber in beinahe allen Bereichen menschlichen Strebens und für jedes Zeit- und Lebensalter von diesen Aussagen des Propheten passend Gebrauch machen. So sehr haben die Laster an Zahl zugenommen, daß schon nicht mehr nur Gräser und Keime, also gleichsam das, was die Natur in ihrer Großzügigkeit im Überfluß bereithält, sondern auch Weinstöcke, Oliven-, Feigen- und Obstbäume zugrundegegangen sind, welche ja, wenn man so will, im Zuge der Gottesverehrung eingesetzte göttliche Gnadengaben darstellen.

Wenn du deshalb siehst, wie auch im Namen Christi Eingesetzte und solche, die sich aufgrund ihrer Annahme an Kindes Statt [durch die Kirche] der Sakramente erfreuen dürfen, auch nicht im Geringsten um den Erhalt ihrer Tugenden sorgen, wie vielmehr sogar die Diener des Altars selbst sich nur weltlicher Ambition und einem Leben in Luxus verschreiben, dann ruf jammernd und zugleich anklagend aus: „Meinen Weinstock hat er in die Wüste verpflanzt und meinen Feigenbaum hat er entrindet, entblättert hat er ihn, zerstört und weggeworfen. Weiß geworden sind seine Zweige. Verschüttet ist der Wein, verdorben das Öl, verstört sind die Bauern; denn verloren ist die Ernte des Feldes“ (Joël 1,7. 10.11). Dieses aber ist der Zustand der Kirchen, wie wir ihn in diesem Sturm treffendst erleben, jenes der Zorn Gottes, von dem der Prophet zitternd berichtet, wie er entbrennt: „Groß ist der Tag des Herrn und furchterregend. Wer wird ihn überstehen (Joël 2,11)?““

Bouwman unterscheidende Analyse von antiochenischer und alexandrinischer Methode und Julians Situierung zwischen den beiden Schulen<sup>149</sup> läßt sich deshalb, wie oben zu Beginn dieses Kapitels (S. 149) bereits gezeigt, in dieser Weise nicht aufrechterhalten. Unterschiede zwischen beiden Schulen bestehen zwar, doch sind diese subtiler Art, als Bouwman suggeriert. Insgesamt läßt sich Julian eindeutig als Exeget antiochenischer Prägung bestimmen. Sein Bestreben, die Schrift aus der Schrift selbst heraus auszulegen, seine Betonung der historisch-moralischen Dimension des alttestamentlichen Texts und (auf dieser Basis) seine Entwicklung von Typologien mithilfe des Theoria-Begriffs, all dies weist ihn als Exegeten antiochenischer Prägung in besonderer Nähe zu Theodor von Mopsuestia aus.<sup>150</sup>

Wenn, wie auch Bouwman einräumt,<sup>151</sup> Vaccari Recht hat und Julians *theoria*-Begriff dem antiochenischen weitestgehend entspricht, dann kann Julian auch insgesamt als Exeget antiochenischer Prägung begriffen werden, zumal wenn Bouwman's Einwände, wie in diesem Abschnitt unter anderem gezeigt werden sollte, in ihrer Mehrheit leicht ausgeräumt werden können.

<sup>149</sup> Julian 113.

<sup>150</sup> Vgl. Bouwman, Julian 114-123, mit Schäublin, Untersuchungen 158-168.

<sup>151</sup> Vgl. Julian 122-123.

## JULIANS EXEGETISCHE PRAXIS – EINIGE BEISPIELE

Auch was Bouwman zu Julians exegetischer Praxis zu sagen hat,<sup>152</sup> bedarf einiger qualifizierender Anmerkungen. So sollten daraus, daß Julian im Kleinen Prophetenkommentar kaum Text- und Übersetzungskritik betreibt, keine voreiligen und weitreichenden Schlüsse bezüglich seiner Kompetenz in diesen Feldern gezogen werden. Das von Bouwman gewählte Beispiel *tr. Amos* 1,5,12 (CChr. SL 88, 291. 232-251) erweist sich diesbezüglich als problematisch. Julian erwägt zu dem ihm zur Verfügung stehenden lateinischen Text von Am 5,12 (*hostes iusti, accipientes munus, et pauperes deprimentes*) folgende Möglichkeiten: *hostes iusti* könnte bedeuten (1) „Feinde des Gerechten (= der Gerechtigkeit)“, (2) „sich gerecht gebende Feinde“, (3) „rechte (= mächtige) Feinde“. Bouwmans Bemerkung, ein Blick in die LXX hätte genügt, um Julian unverzüglich auf das Nichtzutreffen von (2) und (3) aufmerksam zu machen, verkennt die Situation und Aufgabenstellung des Exegeten. Insofern, wovon auch Bouwman ausgeht, Julian der Kommentar des Hieronymus vorlag, stand ihm dort auch eine lateinische Übersetzung des LXX-Texts zur Verfügung. Diese unterschied sich jedoch grundlegend vom lateinischen Text (*conculcantes iustum*, von καταπατοῦντες δίκαιον, statt *hostes iusti*). Selbst Hieronymus ließ sich hier nicht auf eine textkritische Diskussion ein und hielt sich an letzteren. Wohl wird er sich an der LXX-Version orientiert haben, wenn er (CChr. SL 76, 285.458) *hostes iusti* ohne weiteres als *hostes iustitiae* versteht, worin ihm Julian spontan folgt (CChr. SL 88, 291.238-239): *inimici, id est, iustitiae*. Doch geht Julian einen Schritt weiter und untersucht den lateinischen Text nach seinen eigenen literarischen und semantischen Gesetzmäßigkeiten. Also nicht daß Julian die Textkritik (Bouwman) oder gar daß ihm das Griechische „fremd“ war (Vallarsi), ist aus seiner Erwägung der genannten Möglichkeiten unter ausschließlicher Verwendung des lateinischen Texts zu schließen, sondern daß es ihm unter allen Umständen in erster Linie darum ging, die *consequentia* eben *dieses*, ihm vorliegenden Texts herauszuarbeiten. Unter dieser Rücksicht erweisen sich (2) und (3) als kreative und rhetorisch-literarisch kompetente Erwägungen.

Bouwman hält den Kleinen Prophetenkommentar für das ausgereifteste Werk Julians.<sup>153</sup> Paradoxerweise könnte gerade der von ihm kritisierte Mangel an text- und übersetzungskritischem Interesse und die Konzentration auf die *consequentia* des Texts eines der deutlichsten Zeichen für diese Reife sein. Als Übersetzer des Psalmenkommentars Theodors von Mopsuestia und von Johannes Chrysostomus und Polychronius von Apamea beeinflusst<sup>154</sup> Verfasser eines Ijobkommentars war sich Julian der Sprache und Text betreffenden Fragen und Probleme seiner exegetischen Tätigkeit wohl bewußt. In beiden Werken sind Verweise auf solche Fragen häufig und spielen bei der Auslegung eine wichtige Rolle.

Im Falle des Psalmenkommentars wird dies zwar im allgemeinen kaum für relevant erachtet, ist doch Julian „nur“ (wenn überhaupt) dessen Übersetzer. Originalität wird in erster Linie dem Autor, Theodor von Mopsuestia, zugebilligt. Eine solche Sichtweise vernachlässigt jedoch zwei wichtige Aspekte. So ist zum einen

<sup>152</sup> Julian 124-135.

<sup>153</sup> Vgl. Julian 136.

<sup>154</sup> Vgl. dazu Vaccari, *Commento a Giobbe* 125-184.

der formative Effekt der Übersetzungstätigkeit auf Julian in Rechnung zu stellen, zumal im Hinblick darauf, daß der Psalmenkommentar möglicherweise zeitlich vor dem Ijob- und dem Kleinen Prophetenkommentar anzusetzen ist.<sup>155</sup> Aber selbst insofern eine genaue und gesicherte Chronologisierung der exegetischen Werke Julians nicht möglich ist, sollte dennoch die exegetisch-hermeneutische Leistung gewürdigt werden, die Julians Übersetzung bzw. Übertragung und „z. T. freie Bearbeitung“<sup>156</sup> des Psalmenkommentars Theodors als solche darstellt.

Die Auswertung im einzelnen hat gemäß den zeitgenössischen Kriterien zu erfolgen, wie sie etwa für den Fall Rufins von Aquileia schon vor einiger Zeit Monica Wagner eruiert hat.<sup>157</sup> Die „Aneignungsverfahren“ (‘adaptation procedures’), die Wagner bei Rufinus nachgewiesen hat, lassen sich in ähnlicher Form auch bei Julian feststellen. Sie zerfallen in drei Grundformen: Auslassungen (Kürzungen), Ergänzungen (Erweiterungen) und Veränderungen (Modifikationen und Transformationen). Zur Verdeutlichung einige Beispiele:

Iul. *Theod. Mops. exp. Ps* 36,3a (CChr. SL 88A, 167.26-28); s. Devreesse, *Commentaire* (2), 208; De Coninck-D’Hont (CChr. SL 88A, xx-xxi):

[ἐλπισον ἐπὶ Κύριον καὶ ποίει χρηστότητα ...  
πρῶτον οὖν εἶπεν]  
ἐλπισον ἐπὶ Κύριον, εἴτα καὶ ποίει χρηστότητα,  
ὥστε μὴ ἀπλῶς πράττης τὸ ἀγαθόν, ἀλλὰ διὰ τῆς  
εἰς τὸν Θεὸν ἐλπίδα.

«*spera in domino et fac bonum*»,  
*ut non infructuose, sed propter spem in deum*  
*positam boni operis uoluntatem intentionemque*  
*succenderet.*

Die lateinische Übersetzung setzt hier offensichtlich erst an der Stelle ein, an der das griechische Original den Psalmvers bereits zum zweiten Mal zitiert. De Coninck-D’Hont halten nun zwar dafür, daß der vorliegende lateinische Text nur der Abriß einer „vollständigen“ lateinischen Übersetzung sei, da *ut...succenderet* vor *spera dixit* voraussetze (entspr. griech. εἶπεν).<sup>158</sup> Dagegen spricht jedoch, daß Julian den Vers absichtlich im Stück zitiert (ohne ihn wie Theodor durch ein eingefügtes εἴτα [porro] kommentierend in zwei Teile zu zerlegen), um dann, wie übrigens häufig an anderen Stellen auch, den Kommentar unmittelbar in indirekter Rede an das Lemma anzufügen. Ob letztere sich auf eine zweite oder eine dritte Person Singular bezieht (πράττης, *succenderet*), ist sekundär, zumal auch noch einmal zu klären wäre, wie sicher der lateinische Text ist (*succenderes?*). Sollte im Original der zweite Teil des Kommentars eine abgeänderte Wiederholung des ersten Teils darstellen, könnte es sich bei der Kürzung in der Übersetzung um die Auslassung einer für den Übersetzer unwichtigen Wiederholung handeln, wie Wagner sie auch mehrmals bei Rufinus antraf.<sup>159</sup> Die Auslassung ist im übrigen nicht das einzige, was an dieser Stelle auffällt. Julian modifiziert außerdem auch noch den Sinn eines Ausdrucks (*infructuose* für ἀπλῶς) und ergänzt die Passage (aus dem weggelassenen ersten Teil des Originals?) um *boni operis uoluntatem intentionemque succenderet*. Aus einer relativ einfachen Aussage („damit man das Gute nicht einfach so, sondern wegen der Hoffnung auf Gott tue“) wird damit eine elegant formulierte, markante theologische Stellungnahme („man solle den Willen und die Absicht zum guten Werk nicht fruchtlos, sondern wegen der auf Gott gesetzten Hoffnung entfachen“).

<sup>155</sup> Vgl. Marti, Übersetzung 617 (vor 418); Bouwman, Julian 10.

<sup>156</sup> Marti, Übersetzung 617.

<sup>157</sup> Vgl. Wagner, Rufinus, bes. 29-64.

<sup>158</sup> Vgl. auch die weiteren Beispiele Iul. *Theod. Mops. exp. Ps* 38,6a (CChr. SL 88A, 181.45); 39,7b (184.1); Devreesse, *Commentaire* (2), 236.10-12; 247.12-14.

<sup>159</sup> Zu Beispielen s. Rufinus 40-41.

Iul. Theod. Mops. exp. Ps 9,36b (CChr. SL 88A, 53.388-392) zu Ps 9,36bLXX (ζηθῆρεται ἡ ἁμαρτία αὐτοῦ, καὶ οὐ μὴ εὐρεθῇ δι' αὐτήν, *quoniam quaeretur peccatum illius et [non] inuenietur propter eum*); Devreesse, Commentaire (2), 63.4-12; griech. Text korrigiert nach Lietzmann, Devreesse 842; vgl. De Coninck-D'Hont (xxiii):

τοσαύτη γὰρ φησὶν εἶστιν ἡ κατὰ τῶν πενήτων ἀδικία, ὅτι ἐὰν ζήτησις καὶ ἐξέτασις γίνηται τῆς ἁμαρτίας αὐτοῦ, οὐδὲ ὑποστήναι δυνήσεται δι' αὐτήν τὴν ἁμαρτίαν αὐτοῦ ζητούμενην – τουτέστιν τῆς ἁμαρτίας αὐτοῦ, διὰ τὸ μεγάλην εἶναι, οὐδὲ τὴν ἐξέτασιν ὑπενεγκεῖν δύναται.

*tanta est, ait, quam in pauperes exercet iniquitas, ut, si peccati sui ab eo ratio postuletur, nullam inuenire possit nec ualeat uel paululum in sui assertionem defensionemque consistere aut aliquo peccatorum suorum multitudinem colore uelare.*

„Theodors ungegliederter und literarisch unpräziser Stil ist ganz und gar nicht nach Julians Geschmack.“ So kommentieren schon De Coninck-D'Hont (xxii) diese Passage. Tatsächlich macht der griechische Text mit seinen dominierenden und wiederholten Substantivausdrücken einen schwerfälligen Eindruck. Durch Umformulierung vorhandenen Materials in Verbalausdrücke und durch Ergänzung solcher verflüssigt Julian den Stil und gibt ihm eine elegantere Note. „Denn so groß,“ sagt er, „ist die Ungerechtigkeit gegen die Armen...“ wird zu „So groß,“ sagt er, „ist die Ungerechtigkeit, die er [der gottlose Freveler] an den Armen verübt...“ – „...“, daß, wenn es zu einer Untersuchung und Überprüfung seines Frevels kommt...“ wird zu „...“, daß, wenn für seinen Frevel von ihm Rechenschaft eingefordert wird...“<sup>160</sup>

Im Unterschied zu Theodor zieht Julian *peccatum* vor und setzt es dramatisch an die Tonstelle.<sup>161</sup> Freilich besitzt auch Theodors Text Charakter. Die Abfolge dreier gewichtiger Substantive (ζήτησις ... ἐξέτασις ... τῆς ἁμαρτίας αὐτοῦ) bringt das Gravierende sowohl des Frevels als auch seiner unvermeidlichen Ahndung zum Ausdruck. Insgesamt jedoch wirkt der griechische Text hölzerner als das, was Julian in der Übersetzung daraus macht, vor allem gegen Ende der Passage. So erspart sich Julian gar die Übersetzung der (ihn wohl überflüssig dünkenden<sup>162</sup>) ungeschickt formulierten Wiederholung des Gedankengangs nach τουτέστιν („d. h. wegen seines Frevels, weil dieser so schwerwiegend ist, kann er einer Überprüfung nicht standhalten“) und formuliert stattdessen um bzw. ergänzt: „...“, er keine solche [Rechenschaft] finden kann und es nicht schafft, auch nur vorübergehend für sich einen Freispruch bzw. eine Einstellung seines Verfahrens zu erwirken oder durch irgendwelche Schönfärberei die Menge seiner Frevel zu verschleiern.“

Aus einer im Griechischen zwar archaisch-majestätisch anmutenden, aber letztlich statisch-sterilen Zuordnung eher abstrakter Begriffe wie ἀδικία, ζήτησις, ἐξέτασις, ἁμαρτία ohne Andeutung eines konkreten Kontexts wird so in Julians lateinischer Übersetzung eine lebendige Gerichtsszene.<sup>163</sup>

Iul. Theod. Mops. exp. Ps 16,10a (CChr. SL 88A, 85.137-143) zu Ps 16,10aLXX (τὸ στέαρ αὐτῶν συνέκλεισαν, *adipem suum concluserunt*); s. Devreesse, Commentaire (2), 105.10-20; De Coninck-D'Hont (xxiii):

οὕτω φησὶν εἶσιν εὐπαθεῖς, ὥς μὴ διαδύναι αὐτῶν τὸν λιπασμὸν,

*ita, inquit, eorum prosperitas tuta est, ut ad nullum uideantur patere incommodum; ita obesa ac distenta nequitia, ut imminui macie non putetur:*

<sup>160</sup> Zur Kontraktion von Doubletten (wie hier ζήτησις καὶ ἐξέτασις γίνηται – *ratio postuletur*) vgl. auch Wagner, Rufinus 38-39. Verbreiteter ist übrigens die Bildung von Doubletten aus einfachen griechischen Ausdrücken (ebd. 35-37).

<sup>161</sup> Vgl. auch zu dieser Technik die zahlreichen Beispiele bei Wagner, Rufinus 58-63.

<sup>162</sup> Vgl. hierzu Wagner, Rufinus 40-41, bes. 41.

<sup>163</sup> Vgl. Wagner, Rufinus 44-45 („added vivacity“).

ἐπειδὴ γὰρ τὸ συγκεκλεισμένον ἐν ἀσφαλείᾳ  
πλείστη καθεστῆκεν.  
τοῦτο λέγει τὸ συνέκλεισαν, ἀντὶ τοῦ τὴν εὐθηνίαν  
αὐτῶν ἐν πλείσθῃ ἔχουσιν ἀσφαλεία, ὥς μὴ δὲ  
προσδοκᾶν αὐτῶν διαπέσειν – ἰν' εἴπῃ ὅτι οὐκ  
ἀπέβαλον τοῦ βίου τὴν εὐπραγίαν.

*id enim quod conclusum est, uelut custodiae  
traditum perire non sinitur.  
hoc indicat dicendo «concluserunt», uidelicet  
quod ita secundis rebus affluant, ut omnes  
aerumnis aditus obstruxisse credantur:*

Vor allem den ersten Teil dieser Passage scheint Julian eher zu paraphrasieren, als ihn zu übersetzen.<sup>164</sup> Ihn im Ausdruck verlebendigend und seine Bedeutung forcierend, zielt er jedoch auf Theodors zentralen Gedanken ab, auch wenn er am Ende eine im Vergleich zu Theodors leicht modifizierte Exegese vorzulegen scheint.<sup>165</sup> Theodor geht aus vom Wortlaut des Psalmverses („Ihr Fett haben sie eingeschlossen“): „So gut,“ sagt er [der „Psalmist“], „geht es ihnen, daß ihnen das Fett“<sup>166</sup> nicht ausgeht; denn etwas Weggeschlossenes befindet sich in einem Zustand äußerster Sicherheit.“

Julian, hier verbale Konstruktionen in substantivische und substantivische in adjektivische umwandelnd,<sup>167</sup> übersetzt: „So sicher,“ sagt er, „ist ihr Vermögen, daß sie gegen jede nur mögliche Unannehmlichkeit gefeit scheinen;“<sup>168</sup> und ergänzt: „so aufgedunsen und angeschwollen“<sup>168</sup> ist ihre Nichtsnutzigkeit, daß sie durch keine Abmagerungskur für reduzierbar gehalten werden dürfte.“ Erst dann schwenkt er wieder parallel zum griechischen Text: „Denn etwas, das eingeschlossen ist, wird wie etwas, das zur Aufbewahrung übergeben wurde, nicht dem Verfall preisgegeben.“

Nach De Coninck-D'Hont könnte der griechische Text hier lückenhaft sein. Ein Indiz dafür, daß Julian ein anderer Text vorgelegen haben könnte, ist die Möglichkeit, daß bei ihm *prosperitas* nicht für *λίπασμός*, sondern für *λίπασμα* steht. Seine Übersetzung wäre in diesem Fall auch wörtlicher als oben suggeriert. Möglich ist jedoch auch, daß Julian *ita obesa ... non putetur* ergänzte, um seiner Variante größere Plausibilität zu verschaffen. In seiner ironischen Knappheit ist Theodors Text durchaus auch so, wie er dasteht, verständlich. Daß Julian ihn abänderte und ergänzte, kann deshalb erneut auf sein Streben zurückgeführt werden, ihn für den spirituellen Gebrauch interessanter zu gestalten, etwa durch die Ergänzung moralisch geladener Ausdrücke wie *prosperitas* und *nequitia*.

Im zweiten Teil der Passage stellt Julian um (ἰν' εἴπῃ ... εὐπραγίαν – *quod ita ... affluant* an den Anfang) und vermeidet dadurch die Wiederholung (εὐθηνία, εὐπραγία). Er schließt mit einer metrischen Klausel (*obstruxisse credantur*).

Theodor: „Das [nämlich] bedeutet das ‚sie haben eingeschlossen‘: es steht für ‚sie halten ihren Wohlstand unter sicherstem Verschluß‘, daß sie nicht Gefahr laufen, daß er ihnen entweicht, daß sie also die Annehmlichkeiten ihres Lebens nicht verlieren.“

Julian: „Das [nämlich] bedeutet ‚sie haben eingeschlossen‘, daß sie, was die Annehmlichkeiten des Lebens betrifft, so mit Überfluß gesegnet sind, daß man glauben könnte, sie seien gegen jede nur mögliche Unannehmlichkeit abgesichert.“

Wieder klingt die Übersetzung eleganter. Sie ist durch die Umstellung auch folgerichtiger (*consequentior*). Bei Theodor herrscht der Eindruck, als seien die Betroffenen ängstlich

<sup>164</sup> Vgl. Wagner, Rufinus 60–63: „The translation of Rufinus may bear only the slenderest verbal affinity with the Greek but, *explanandi specie*, it may establish direct and basic connections with the thought;“ sowie De Coninck-D'Hont's Bemerkung, Julians Übersetzung an dieser Stelle sei «assez imaginative».

<sup>165</sup> Vgl. dies mit Fällen möglicherweise mißverständener und in ihrer Bedeutung verschobener Passagen bei Wagner, Rufinus 52–54.58–60 (in Kombination mit Paraphrase ebd. auch 60–63).

<sup>166</sup> Zwar ist ὁ *λίπασμός* in der Regel die Salbung, oder Salbe (häufig medizinisch verstanden); vgl. jedoch hier ἡ *λίπασμα*, „das, was fett macht“ (die fettmachende Substanz).

<sup>167</sup> Vgl. εἰς τὴν εὐπαθείαν – *prosperitas*, ἀσφάλεια – *tuta*.

<sup>168</sup> *Obesa ac distenta*, vielleicht die Verdoppelung eines im Griechischen einfach vorliegenden Ausdrucks (λίπαρός?); vgl. Wagner, Rufinus 35–37 (oben Anm. 160).

(εὐπαθής bedeutet auch „reizbar“, „empfindlich“) auf den Erhalt ihres Reichtums bedacht. Sein Text oszilliert zwischen den Motiven Sicherheit durch Überfluß und Gefährdung des Reichtums durch Verlust. Julian drängt diese Thematik in den Hintergrund. Er betont die spirituell-moralische Nichtsnutzigkeit ungefährdeten Wohlstands.

Iul. Theod. Mops. exp. Ps 34,12b (CChr. SL 88A, 157.128-131) zu Ps 34,12bLXX (...καὶ ἀτεκνίαν τῇ ψυχῇ μου, ...et sterilitatem animae meae); s. Devreesse, Commentaire (2), 182. 30-183.2; De Coninck-D'Hont (xxiv):

διὰ γὰρ τοῦτο

καὶ ὁ Ἀβεσσαλὼμ,  
ὡς ἡ τῶν Βασιλείων βίβλος φησὶν, ἄτεκνος ὦν  
στήλην ἀνέστηρσεν ἑαυτῷ, ὡς ἂν δι' ἐκείνης  
μνημονεύοιτο μετὰ τὸν θάνατον.

ob hanc causam,  
propter resurrectionis incertum,  
etiam Abessalon.

cum esset sine filiis,  
titulum sibi erexit qui eum ab obliuione, dum  
praetereuntium occurrit oculis, uindicaret.

Hier ergänzt Julian zunächst eine Bemerkung inhaltlicher Art (*propter resurrectionis incertum*),<sup>169</sup> läßt dann aber gleich darauf einen literarischen Verweis Theodors (ὡς ἡ τῶν Βασιλείων βίβλος φησὶν) fallen. Ob sich aus letzterem Schlüsse ziehen lassen, etwa im Hinblick auf die Rolle der Bibellektüre bei Theodor und Julian resp. ihren Adressatenkreisen, bleibt dahingestellt. Ersteres scheint anzudeuten, daß Julian offenbar sehr an der inhaltlichen Vermittlung der alttestamentlichen Mentalität – wie er sie verstand – eines Absalom gelegen war, der „sich, da er keine Söhne hatte, ein Denkmal errichten ließ, das ihn, indem es sich den Augen der Passanten aufdrängte, vor dem Vergessen bewahren sollte.“ – „Aufgrund seiner Ungewißheit [den Glauben an] die Auferstehung betreffend,“ so Julian, tat Absalom dies. – Damit erklärt sich auch bereits die zweite Ergänzung bzw. Modifikation, die Julian im Zuge seiner Übersetzung am griechischen Text vornimmt: *resurrectio* steht in Beziehung zu dem von Julian nicht übersetzten θάνατος. Theodors Text lautet in etwa: „... daß durch jenes [Denkmal] nach seinem Tod das Gedenken an ihn gewährleistet sei.“ Julian, dessen Interesse an der Stelle, wie gesagt, offenbar eher inhaltlicher als grammatischer Natur ist, schmückt die Stelle aus und verfällt, wie es scheint, in eine leicht ironische Redeweise. Statt das positive Motiv der Erinnerung (μνημονεύοιτο) aufzunehmen, führt er das negative des Vergessens (*obliuio*) ein, statt den Grundgedanken des Gedenkens zu übersetzen, formuliert er ihn in eine bildhaft konkrete Szene um und beschreibt, wie das Volk desinteressiert die Grabinschrift des verstorbenen Herrschers passiert.<sup>170</sup>

Iul. Theod. Mops. exp. Ps 6 praef. (CChr. SL 88A, 30.1-3); Devreesse, Commentaire (2), 31.25-30; De Coninck-D'Hont (xxv):

ἐξομολογεῖται τῷ Θεῷ ὁ μακάριος Δαυὶδ περὶ τῆς  
ἰδίας ἁμαρτίας, ἣν εἰργάσατο συγκαθευδῆσας τῇ  
Βερσαβέῃ· λέγει δὲ ταῦτα ἐν συμφοραῖς ὧν, ἐν αἷς  
καὶ ἐξητάζετο διὰ τὴν ἁμαρτίαν.

de peccato beatus David proprio confitetur,  
quod Bersabee mixtus admisit. utimur autem  
his uerbis in tribulationibus constituti; in quas  
specialiter merito facti deformis inciderat.

Mit Ausnahme des τῷ Θεῷ übersetzt Julian den ersten Satz wörtlich. Interessant ist wieder, wie er *de peccato* (περὶ τῆς ... ἁμαρτίας) an die Tonstelle setzt und durch Einfügung des Subjekts vom zugehörigen Adjektiv trennt. Theodor setzt das Verb (ἐξομολογεῖται) an die Tonstelle am Satzanfang. Ihm geht es um das Bekenntnis Davids in dessen historisch einmal-

<sup>169</sup> Vgl. Wagner, Rufinus 29, wo Rufinus eine Stelle aus Gregor von Nazianz, καὶ τὰς τρεῖς ὑποστάσεις ὁμολογεῖν, um die Anmerkung ergänzt, *et patrem ac filium et spiritum sanctum*.

<sup>170</sup> Obwohl Julian also auf den ersten Blick die alttestamentliche Situation in ihrer mentalitätsgeschichtlichen Eigenart vermitteln zu wollen scheint, evoziert er in Wirklichkeit ein zeitgenössisches (spätantikes) Bild. Bei dem am *titulus* vorbeilaufenden Volk könnte er z. B. an den ihm von Jugend an vertrauten, vom Trajansbogen dominierten Decumanus von Benevent gedacht haben.

ger Situation: „*Er* sagt dies [sc. die Worte des folgenden Psalms] in seiner unglücklichen Lage, in der er sich aufgrund seiner Sünde wähnt.“ Julian dagegen geht es primär um das Motiv der Sünde, nicht speziell des historisch einmaligen Vergehens Davids mit Batscha, sondern der gegenwärtigen Sündhaftigkeit des Autors bzw. Übersetzers und der Adressanten dieses Kommentars allgemein: „Wir aber können Nutzen ziehen aus diesen Worten, formuliert [wie sie sind,] in einer unglücklichen Lage, in die er [David], um ganz genau zu sein,<sup>171</sup> dank einer schimpflichen Tat geraten war.“ Hat Julian hier seine Sündenlehre in seiner Übersetzertätigkeit beeinflusst?<sup>172</sup> Die Ausdrücke *peccatum* und *meritum* ließen darauf schließen. In der Vergangenheit wurden derart fundamental sinnverändernde Eingriffe des Übersetzers kaum für möglich gehalten. So meinen etwa noch Bulhart (Studien 136) und Vosté (Théodore 187), *utitur* und *constitutus* (statt *utimur* und *constituti*) konjizieren zu können. De Coninck-D'Hont (xxv) hingegen halten die Passage zu Recht für authentisch. Wagner hat ähnliche Eingriffe auch bei Rufinus nachgewiesen.<sup>173</sup>

Zu Ps 16,14a<sup>174</sup> (bzw. 13c) adaptiert Julian eine textkritische Diskussion Theodors für die lateinische Überlieferung. Theodor liest „Vom Schwert (ῥομφαίας) der Feinde entreiß' meine Seele.“<sup>175</sup> Er diskutiert die Lesart ῥομφαία, verwirft sie aber. Julian folgt Theodor mit dem entsprechenden lateinischen Ausdruck *a framea*, eine ῥομφαία entsprechende Lesart findet sich nun aber in der altlateinischen Überlieferung nicht. Es existiert jedoch – wie im Griechischen auch, obgleich von Theodor nicht erwähnt – eine Version *frameam* (ῥομφαίαν). Sie diskutiert Julian anstelle von ῥομφαία. Es ist bezeichnend, daß Julian die von modernen LXX-Herausgebern bevorzugte „schwierigere“ Lesart (*frameam*) verwirft. Er hat dafür auch seine eigenen Beweggründe. Beispiele oben haben ja gezeigt, daß er Theodor nicht sklavisch folgt, sondern ihn auch abändert, wenn er dies im Sinne seiner Übertragung für notwendig erachtet. In diesem Fall folgt er ihm also und gewinnt dadurch auch einen kohärenteren (*consequentior*) und verständlicheren Text, als er ihn mit einer der anderen Lesarten erzielt hätte. Übrigens bezeugen auch die besseren altlateinischen HSS diese Version.<sup>176</sup> Was von Julians (wie Theodors<sup>177</sup>) Fähigkeiten als Textkritiker zu halten sei, mag die Frage sein. Bouwmans Urteil jedoch, „daß die Textkritik ihm fremd war“, ist angesichts dieses Befunds so kaum haltbar.<sup>178</sup>

Diskussionen des auszulegenden Bibeltexts finden sich nicht nur im Psalmenkommentar, wo der hebräische Text verständlicherweise überaus häufig erwähnt wird, sondern etwa auch im Ijobkommentar, wo Julian sich mitunter auf den griechischen Text bezieht. Zu Ijob 1,1 (*uir erat in terra Hus nomine Iob*) etwa weist

<sup>171</sup> Zu *specialiter* in dieser Bedeutung vgl. Souter, Glossary 383.

<sup>172</sup> Vgl. dazu die Überlegungen bei De Coninck-D'Hont (CChr. SL 88A, xxv).

<sup>173</sup> Vgl. etwa Rufinus 61.

<sup>174</sup> Iul. *Theod. Mops. exp. Ps 16,14a* (CChr. SL 88A, 87.186-188); s. Devreesse, *Commentaire* (2), 108.3-5; De Coninck-D'Hont (CChr. SL 88A, xxii).

<sup>175</sup> Devreesse (*Commentaire* [2], 108.11) liest ἀπὸ τῆς ῥομφαίας, Rahlfs (Septuaginta) ῥομφαίαν („zieh dein Schwert gegen die Feinde an deiner Hand“). Theodors ῥομφαίας entspricht einem ablativ Genitiv (vgl. De Coninck-D'Hont [CChr. SL 88A, xxii, Anm. 112]).

<sup>176</sup> De Coninck-D'Hont (CChr. SL 88A, xxii, Anm. 112).

<sup>177</sup> Vgl. Schaublin, *Untersuchungen* 139: „Der Exeget hatte textkritische Fragen zu bewältigen – Theodor verrät da weder besondere Hingabe noch Brillanz.“

<sup>178</sup> Vgl. Bouwman, *Julian* 124. Auf eine Diskussion der Frage nach möglichen Fehlübersetzungen soll im folgenden nicht eingegangen werden. De Coninck-D'Hont (CChr. SL 88A, xxv) halten ihr Vorkommen für rar. Die meisten Bedeutungsverschiebungen finden eine andere Erklärung oder lassen sich aufgrund der Textüberlieferung nicht eindeutig als Mißverständnisse identifizieren; zu ähnlichen Problemen bei Rufinus vgl. auch Wagner, *Rufinus* 52-54.

er darauf hin, daß [LXX] *in terra Ausitidi dixerunt*,<sup>179</sup> zu Ijob 2,11, daß Elifas von Teman, Bildad von Schuach und Zofar von Naama in der griechischen Bibel als Könige bzw. Tyrannen besagter Orte bzw. Völkerschaften bezeichnet werden,<sup>180</sup> und zu Ijob 2,12, daß anstatt „Sie warfen Asche über seinem Haupt zum Himmel“ (*sparserunt puluerem super caput suum in caelum*) im Griechischen steht: „Während sie Erde über sein Haupt streuten, blickten sie auf zum Himmel“ (*spargentes terram super caput suum in caelum respexerunt*).<sup>181</sup> Das letztere Beispiel ist erneut instruktiv. In der modernen LXX-Ausgabe von Rahlfs ist *in caelum* nur im Apparat, *respexerunt* überhaupt nicht mehr zu finden. Julian hingegen verwendet die ungewöhnliche Lesart zur Untermauerung seiner Exegese: „Nicht zur Anklage gegen die göttliche Majestät wird hier Staub 'gen Himmel geschleudert, sondern als Ausdruck des Mitgefühls wird das Haupt in dieser Weise benetzt.“<sup>182</sup> Ähnlich zu Ijob 3,14 *cum regibus et consulibus terrae*. Das Griechische, so Julian, hat hier *consultores* (Berater) statt *consules* (Konsuln), d. h. es zielt auf das Amt, nicht auf die Würde der Betroffenen.<sup>183</sup> Zu Ijob 4,11 erwähnt Julian nur das philologisch-zoologische Detail: Für *tigris* stehe im Griechischen *myrmicoleon* (μυρμηκολέων, Ameisenlöwe).<sup>184</sup> Anders zu Ijob 7,20 (*peccavi, quid faciam tibi*). Hier, so Julian, weist das Griechische (*si ego peccavi, quid possum tibi facere?*) auf die logische wie auch ontologische Dimension des in diesem Vers zum Ausdruck gebrachten Gedankens hin: „Wie könnte [, oh Herr], irgendetwas, das ich falsch gemacht haben sollte, dich in irgendeiner Weise verletzt haben?“<sup>185</sup> Umkehrt Ijob 9,28: Hier ist der lateinische Text abstrakter, der griechische konkreter und subjektiver:

Lat.	LXX (lat.)	LXX (gr.)	מ
<i>uerebar omnia opera mea, sciens quod non parceres delinquenti.</i>	<i>commoueor omnibus membris meis: noui enim quod non innocentem derelinques me.</i>	σείομαι πᾶσιν τοῖς μέλεσιν, οἶδα γὰρ ὅτι οὐκ ἁθρόν με ἑάσεις.	יגרתִי כָל־עֲצָבֹתַי ידעתי כִּי־לֹא תִּנְקֶנִי

<sup>179</sup> Iul. exp. Iob 1,1 (CChr. SL 88, 4.7); vgl. Vaccari, Commento 9.157 (zu einer möglichen, bei Olympiodorus bezeugten griechischen Quelle: τὴν δὲ Ἀυσίτιδα χώραν οἱ μὲν τὴν τοῦ Σηὸν εἶναι ἔφησαν, ἑβραϊστὶ Ἀοὺς καλούμενην, οἱ δὲ τὴν Ἰδομαίαν).

<sup>180</sup> Iul. exp. Iob 2,11 (CChr. SL 88, 10.95-100): *«Eliphaz Themanites»: in graeco «Eliphaz Themanorum rex»; est autem Theman Idumaeorum ciuitas, sicut testis est Amos propheta dicens: «mittam ignem in Theman». – «Et Bildad Sauchites»: in graeco «Bildad Aucheon tyrannos, quam ciuitatem dicunt Moabitarum. – «Sophar Naamathites»: «Sophar Minaeon rex», id est Ammanitarum. – Zur Amosstelle vgl. Iul. tr. Amos 1,1,11-12 (CChr. SL 88, 266-267). Dort (s. etwa S. 267.252-253) bezieht Julian seine Kenntnisse wieder aus Hier. in Amos 1,1,11-12 (CChr. SL 76, 225-227), zeigt sich jedoch auch anderweitig informiert. Sein Interesse am Detail erklärt sich weniger aus seinem „Bestreben, sein Wissen zu zeigen“ (gegen Bouwman, Julian 124), als aus seinem Bestreben, ein genaueres geographisches und soziokulturelles Bild der Situation Ijobs zu vermitteln. Deshalb die Erläuterung der Völker- und Ortsnamen sowie der Verweis, daß die LXX Ijobs Freunde als Herrscherfiguren darstellt. Allegorischer Namendeutung ist Julian übrigens abhold; vgl. dazu tr. Iohel 1,1 (CChr. SL 88, 228.10-15) mit Hier. in Ioelem praef. (CChr. SL 76, 159.15; 160.3-5).*

<sup>181</sup> Iul. exp. Iob 2,12 (CChr. SL 88, 10.107-109).

<sup>182</sup> Iul. exp. Iob 2,12 (CChr. SL 88, 10.109-111): *non ad contumeliam diuinæ reuerentiae pulvis in caelum iacitur, sed ad prodendum compassionis affectum tali caput aspersione foedatur. Julian wendet sich damit in der Tradition orthodoxer Exegeten gegen eine zu allen Zeiten virulente, aus dem Buch selbst hervorgehende Auslegungstendenz (vgl. dazu auch Datz, Die Gestalt Ijobs).*

<sup>183</sup> Iul. exp. Iob 3,14 (CChr. SL 88, 11.46-48): *non ergo ab honore, sed ab officio.*

<sup>184</sup> Iul. exp. Iob 4,11 (CChr. SL 88, 14.61-62); vgl. Horst, Hiob 1, 70; Steier, Löwe, Tiger.

<sup>185</sup> Iul. exp. Iob 7,20 (CChr. SL 88, 23.85-87): *id est, quid te mea perperam facta laeserunt?*



In seiner kurzen kommentierenden Bemerkung hierzu geht Julian nicht auf Fragen der Textkritik ein, sondern fährt, das Subjekt des Bibelverses beibehaltend<sup>186</sup> und der griechischen Version folgend, fort: „Anders [formuliert]: „Deshalb wollte ich durch tränenerregende Rede [die Situation] entschärfen.“<sup>187</sup> Ijob 13,4a lautet im Lateinischen *prius uos ostendens fabricatores mendacii*, im Griechischen *uos enim estis medici iniqui et mali sanatores* (ὑμεῖς δὲ ἐστε ἰατροὶ ἄδικοι καὶ ἰαταὶ κακῶν πάντες). Julian: „d. h. [Ärzte], die die Wunden vergrößern, statt sie zu heilen. Mit anderen Worten: Wer das Wahre einer Gefälligkeit opfert, mag auch noch so sehr an seine Ehre denken, die er meint, dadurch voranbringen zu können, der Anklage der Unwahrhaftigkeit entzieht er sich dennoch nicht; niemals nämlich entschuldigt eine Art von Tugend ein Laster.“<sup>188</sup> Zu Ijob 17,8a steht im Lateinischen *stupebunt iusti super hoc*, im Griechischen *admiratio habebit ueraces super hoc* (θαῦμα ἔσχεν ἀληθινοὺς ἐπὶ τούτῳ). Hier, so Julian, drückt das Lateinische den Sachverhalt zutreffender aus. Es gehe nicht um Leute, die die Wahrheit sagen und sich über all dies (d. h. Ijobs Schicksal) wundern, sondern um die „Gerechten“, die Ijobs Schicksal teilen und dabei angesichts der Unergründlichkeit der Ratschlüsse Gottes wie vor den Kopf gestoßen sind.<sup>189</sup> Ijob 26,5 erklärt sich das Lateinische aus dem Griechischen. Ersteres lautet *ecce gigantes gemunt sub aquas*, letzteres *numquid gigantes obstetricabuntur sub aquis* (μὴ γίγαντες μαωδῆσονται ὑποκάτωθεν ὕδατος;). Mit *gemunt* sind also offenbar Geburtswehen gemeint, *sub aquis*, so Julian, spielt auf jene an, die „unter der Erde sind“ (*qui sunt sub aquis in terra*), die Verstorbenen. „Der Abschnitt ist also folgendermaßen zu verstehen: Ist es etwa so, daß, wie die Hebammenkunst das Kleine aus dem Mutterleib hervorzieht, es auch möglich ist, die Toten aus der Unterwelt zurückzurufen, wozu freilich niemand als allein Gott selbst die Fähigkeit hat?“<sup>190</sup> Ähnlich Ijob 33,7. Hier lautet das Lateinische *uerumtamen miraculum meum non te terreat, et eloquentia mea non sit tibi grauis*, das Griechische hingegen *non timor meus conturbabit te, neque manus mea grauis erit super te* (οὐχ ὁ φόβος μου σε στροβήσσει, οὐδὲ ἡ χεὶρ μου βαρεῖα ἔσται ἐπὶ σοί). Elihu „legt hier,“ so Julian, „den Grund für seinen Unwillen darüber offen, daß Ijob Gott zu einem Urteil herausfordern wollte; [...] in seiner Klagerede gegen die Freunde (Ijob 9,34f.) hatte Ijob gesagt: *auferat a me uirgam suam, et timor eius non me terreat, loquar et non timebo*.“<sup>191</sup> Hier hilft die Heranziehung des Griechischen Julian also beim Aufspüren der Parallele. Das *timor meus* entspricht dem *timor eius* in Ijob 9,34f., das *non te terreat* der lateinischen Version von Ijob 33,7 dem *non me terreat* von

<sup>186</sup> Vgl. dazu oben S. 180, Anm. 124, zum antiochenischen Verständnis der Exegese als verlängertem Arm der Prophetie bzw. hier einer biblischen Aussage allgemein.

<sup>187</sup> Iul. exp. Iob. 9,28 (CChr. SL 88, 29.144-145): *aliter. ideo uolebam a lacrimosis uocibus temperare*; zur Diskussion von Ijob 9,24-25 und den dort auftretenden Parallelen mit Olympiodor bzw. Polychronius vgl. Vaccari, *Commento* 143-144.

<sup>188</sup> Iul. exp. Iob 13,4 (CChr. SL 88, 37.9-14). Julian wendet sich hier gegen die Schönrednerei der „Freunde“. Die Passage reflektiert deutlich seine andernorts gegen Augustinus gerichtete Moralphilosophie: *quisquis uerum impendit gratiae ... culpam tamen non effugit falsitatis; numquam enim uitium species uirtutis excusat*.

<sup>189</sup> Iul. exp. Iob 17,8 (CChr. SL 88, 48.38-63).

<sup>190</sup> Iul. exp. Iob 26,5 (CChr. SL 88, 71.27-47, bes. 34-42); n. b. den Ausdruck *ars obstetricum*, μαϊευτική τέχνη, der hier im Hinblick auf die evangelische Botschaft der Auferweckung der Toten verwendet, traditionell jedoch mit der philosophischen Methode des Sokrates (Maieutik) assoziiert wird (vgl. etwa Plat. *Theait.* 149a-b).

<sup>191</sup> Iul. exp. Iob 33,7 (CChr. SL 88, 89.12-21).

Ijob 9,34f. Der Vergleich zeigt außerdem auch auf, daß der Genitiv bzw. das Possessivpronomen bei *timor* objektiv zu verstehen ist. Julian: „Elihu ermuntert [Ijob] und sagt: ‚Sieh‘, du hast doch, was du wolltest, einen Disput mit einem dir Ebenbürtigen, so daß dich weder dessen Ehrenstellung hemmt, noch die Angst vor ihm (*cuius ... terror*) dich zum Schweigen bringt.“<sup>192</sup> Zu Ijob 41,24 schließlich führt Julian das Griechische unter *aliter* richtiggehend als Erklärung des Lateinischen ein: *«non est potestas super terram quae comparetur ei, qui factus est ut nullum time-ret»*. *aliter. graece: «non est super terram potestas eius qui factus est ut ab angelis illuderetur ei»*.<sup>192</sup> Ähnlich zum folgenden Vers: *«omne sublime uidet, ipse est rex super uniuersos filios superbiae»* ... *aliter. graece: «ipse est rex super omnia quae in aquis sunt»*. Die *fili superbiae* sind Meeresungeheuer, „deren außerordentliche Größe man angesichts der Schöpfermacht Gottes nicht in Zweifel ziehen sollte.“ Die Liste an Beispielen ließe sich noch erweitern, die einzelnen Stellen eingehender diskutieren. Das Vorhandene dürfte jedoch ausreichen, um einen Eindruck zu vermitteln, wie Julian mit dem LXX-Text arbeitete, um seine Exegese des lateinischen Lemmas zu untermauern.

Damit zurück zum Psalmenkommentar. Dort nun finden sich wiederholt auch Verweise auf den hebräischen Text.<sup>193</sup> „Theodor hatte, was er über die Eigentümlichkeiten der hebräischen Sprache wußte, im verlorengegangenen Vorwort seines Psalmenkommentars zusammengestellt.“<sup>194</sup> Wie entsprechende Bemerkungen im Kleinen Prophetenkommentar zeigen,<sup>195</sup> griff Theodor später auf die aus der Beschäftigung mit den Psalmen erwachsenen Erkenntnisse zurück. Entsprechendes muß auch für Julian angenommen werden, freilich erneut vorausgesetzt, daß auch sein Kleiner Prophetenkommentar zeitlich nach dem Psalmenkommentar anzusetzen ist. Selbst wenn Julian für die Mehrheit seiner im Kleinen Prophetenkommentar auftretenden Diskussionen hebräischer Idiome auf Hieronymus zurückgreift, darf also dennoch (erneut) nicht angenommen werden, daß er, „was er uns in dieser Hinsicht an Wissen übermittelt, ... ausnahmslos aus dem Kommentar des Hieronymus *abgeschrieben*“ hat.<sup>196</sup> Vielmehr kann „Julian ... seine Kenntnis des hebräischen Idioms auch aus Theodors Psalmenkommentar, den er ja selbst übersetzt hat, geschöpft haben.“<sup>197</sup> Theodor und Hieronymus sind hier also gleichermaßen als Lehrer Julians zu betrachten.

Im einzelnen diskutiert Julian Fälle von *uox rerum*,<sup>198</sup> also Fälle, in denen Rede für Handlungen steht, außerdem Doppelungen, die Superlative ausdrücken,<sup>199</sup> und

<sup>192</sup> Iul. exp. Iob 41,24 (CChr. SL 88, 108.58-60).

<sup>193</sup> Vgl. dazu auch bereits oben Anm. 89 (auf S. 168).

<sup>194</sup> Bouwman, Julian 125; vgl. auch ebd. 10, Anm. 1; Devreesse, Commentaire (2), 94.2.

<sup>195</sup> Vgl. etwa Theod. Mops. in Oseam 12,9 (66.14-16 Sprenger): καὶ ὁλως πολὺ καὶ κεχυμένον ἐν τοῖς ψαλμοῖς ἐκ τοῦ ἰδιώματος εὐρίσκεται τοῦ ἑβραϊκοῦ; in Ioelem 2,18 (92.5-7 Sprenger): ἐνήλλακται δὲ ὁ χρόνος κατὰ τὸ ἑβραϊκὸν ἰδιῶμα, ἀντὶ τοῦ φέισεται τὸ ἐφείσαστο εἰπόντος, ὅπερ οὖν καὶ ἀπὸ τῶν ψαλμῶν ἐν ἐτέροις ἑδείξαμεν; vgl. zu dieser Stelle auch bereits oben Anm. 89 auf S. 168 (Mitte).

<sup>196</sup> Gegen Bouwman, Julian 125; Hervorhebung des Ausdrucks „abgeschrieben“ vom Verf. Zur Problematik von Bouwmans Konzept des Abschreibens in diesem Kontext vgl. oben Anm. 144.

<sup>197</sup> Bouwman, Julian 126. Bouwmans Darstellung weist hier einen gewissen Widerspruch auf.

<sup>198</sup> Zur Verwendung des Ausdrucks bei Julian s. Flor. = Aug. c. Iul. imp. 4,123 (PL 45, 1420): [insipientes] rerum uocibus obnuntantur; exp. Iob (CChr. SL 88, 96.36): rerum ipsarum uocibus docebit [deus]; tr. Osee 2,7,13-16 (CChr. SL 88, 176.223-224): rerum quoque uocibus obstrepebant [Iudaei]; tr. Iohel 2,12-14 (CChr. SL 88, 242.194): denique ipsa uos rerum uoce compellat [deus]; zu weiteren Stellen s. Vaccari, Commento a Giobbe 59.103-104; synonyme Ausdrücke sind nach

schließlich Zahlen, die unbestimmte Mengen bezeichnen.<sup>200</sup> Im Psalmenkommentar finden sich außerdem Verweise auf Schwierigkeiten bei der Übersetzung vom Hebräischen ins Griechische, etwa was die Wortstellung angeht,<sup>201</sup> oder auch die Bedeutung bestimmter Wörter, etwa angesichts der Tatsache, daß im Hebräischen viele Begriffe ihre gängige Bedeutung erst von Sachverhalten erlangen, die ihnen nachträglich zugewiesen werden.<sup>202</sup>

Bouwman, Julian 126, Anm. 2, tr. *Osee* 2,7,13-16 (176.245): *operum uoce*; 3,14,9 (225.99): *negotiorum uoce*; tr. *Amos* 1,3,12 (276.151): *dispensationum uocibus*. Beispiele:

Iul. tr. *Osee* 1,2,5-7 (135.123-129) zu Hos 2,7 (wo es von Hoseas Braut heißt, sie sage zu sich: „Ich will meinen Liebhabern folgen“): Nach Art der Schrift, so Julian, werden hier einer Person, die ein Leben in Sünde führt, Worte in den Mund gelegt, die sie angesichts ihrer Lebensweise so durchaus hätte äußern können. Es ist ihr Handeln, das diese Worte suggeriert. Ähnlich ebd. 2,7,13-16 (176.222-225) zu Hos 7,16 (*subsannatio eorum in terra Aegypti*): Das Verhalten Ephraims, so Julian, ist so, daß es in Ägypten Spott erregen könnte, ob es dies nun tatsächlich tut oder nicht (zu *subsannatio* vgl. Souter, Glossary 395). Gewisse Ereignisse werden als Aussagen Gottes interpretiert; vgl. etwa tr. *Osee* 3,14,9 (225.98-99): *sed scitote quod non solum praeceptis uerum ipsa negotiorum uoce didicistis me unum esse*; tr. *Iohel* 2,12-14 (242. 194): *denique ipsa uos rerum uoce compellat, ut ad eum aegra demum pectora conferatis*; exp. *Iob* 36,15 (96.36-37): *rerum ipsarum uocibus docebit se non esse eius clamoris oblitum*. Naturereignisse werden als Aussagen anthropomorph verstandener Naturgegebenheiten (Sonne, Himmel, Erde usw.) hinsichtlich des inneren Zustands von Menschen interpretiert; s. z. B. tr. *Iohel* 2,28-31 (250.513-521): „Was also bange Herzen bewegt, wird so erzählt, als ob es den Elementen selbst zustieße,“ etwa daß der Mond blutrot scheine, die Erde in Flammen aufgehe, die Sterne sich verfinsterten usw. Für die Zeit des Propheten, so Julian, sind solche Aussagen psychologisch, nicht eschatologisch zu verstehen; vgl. tr. *Iohel* 3,14-16 (256.159-163): Die Verdunkelung der Sterne (Joël 4,15), so Julian, ist nicht wörtlich zu verstehen, sie bezieht sich auf den Gefühlszustand der Judäer, deren Herzen voller Furcht sind; ebd. 3,17-18 (257.180-182): Die Quelle, die nach Joël 4,18 im Haus des Herrn entspringt, ist entweder hyperbolisch (*pro exaggeratione*) zu verstehen oder als auf den Gemütszustand des Volkes bezogen, das sich von seinem Schrecken wieder erholt hat; vgl. im Psalmenkommentar:

Iul. *Theod. Mops. exp. Ps* 9,27 (50.271-273) zu *dixit enim in corde suo malo: non quia in talem diues uocem eruperit, sed quia ita agat atque ita pauperes opprimat, ut merito secum ita loqui uideatur*; ähnlich 9,32 (51.318-320); 11,5 (60.79-80) zu *qui dixerunt, linguam nostram magnificabimus etc.: non quia omnimodo talia dicerent, sed quia ita se posse loqui rebus ostenderunt*; 11,6c-d (60.108-110): *et sicut, schemate petito, ut iniquitatem exprimeret, ab operibus ad uerba transitum fecit, ut illos etiam superba loquentes induceret*; 121,1b (*Epitome*) (367.10-11): *saepe pro rebus ac negotiis uerba posuit*.

<sup>199</sup> Vgl. Iul. tr. *Osee* 1,1,1-2 (124.277-278) zu *fornicans fornicabitur: ad idioma sermonis hebraei spectat ista geminatio*. Gegen Bouwman (Julian 127) findet sich in Hier. in *Osee* 1,1,2 (CChr. SL 76, 8f.) und 1,4,10-11 (42f.) kein Hinweis darauf, daß hier *geminatio uerbae* vorliegt. Hieronymus betont lediglich allgemein, daß der Prophet von einer Vielzahl unzuchtiger Akte spricht. Von *geminatio* ausdrücklich die Rede ist hingegen in *Theod. Mops. exp. Ps* 39,2 (*Epitome*) (184.4) zu *exspectans exspectauit: mos scripturae est in augmentum significationis geminare uerba*; vgl. ebd. 45,6b (204.44-45) zu *adiuuabit eam deus mane diluculo: geminatione autem nominum cumulum uoluit ipsius uelocitatis exprimere*.

<sup>200</sup> Vgl. Iul. tr. *Amos* 1,1,3-5 (263.106-108) zu *Am* 1,3 (*super tribus sceleribus Damasci et super quattuor non conuertam eum...*). Die Zahlen, so Julian, bezeichnen hier unbestimmte Mengen (*infinita quantitas*), nicht drei oder vier, sondern viele Verbrechen. So auch *Theod. Mops. in Amosum* 1,3 (110-111 Sprenger): τὸ ἐπὶ ταῖς τριῶν καὶ τέσσαρσι λέγει ἀντὶ τοῦ ταῖς ἄγαν πολλαῖς. Hier. in *Amos* 1,1,3 (216f.) enthält hierzu erneut keine Angaben (gegen Bouwman, Julian 127).

<sup>201</sup> Iul. *Theod. Mops. exp. Ps* 9,35a-b (52.360-362) zu *uides quoniam – quoniam uidet: quae quidem uerborum conuersio per interpretationis, quae de hebraeo in graecum facta est, necessitatem saepe contigit*.

<sup>202</sup> *Theod. Mops. exp. Ps* 15,4a-b (77.91-94) zur Frage, ob sich *multiplicatae sunt infirmitates eorum* auf die Israeliten oder ihre Feinde bezieht: *difficultas uero siue ambiguitas intelligentiae istius de interpretationis necessitate prouenit: multa namque apud Hebraeos inueniuntur, quae ex rebus sibi insitis nomen accipiunt*.

Bouwman schließt seine Studie mit einer Liste von Stellen, zu denen er Julian eine besonders originelle Auslegung bescheinigt.<sup>203</sup> Zu Hos 4,5 (*nocte tacere feci matrem tuam. conticuit populus meus*) bemerkt Julian zunächst, daß hier nach Art der Schrift das Volk auf zweifache Weise angesprochen werde, das eine Mal in eigener Person, das andere Mal in Person der Mutter,<sup>204</sup> um dann fortzufahren: „Das ist natürlich nicht so aufzufassen, daß sie [die Mutter] tagsüber reden darf und nur nachts schweigen muß, vielmehr soll das Umfassende des auferlegten Schweigens zum Ausdruck gebracht werden. ‚Nacht‘ will hier nämlich auch besagen, daß die Verstummung plötzlich, wie eine Katastrophe hereinbricht. Mit anderen Worten: ‚So will ich sie mit einem Übermaß an Verzweiflung zudecken, wie die Nacht für gewöhnlich die Erde zudeckt, daß sie [die Nacht] so, wie sie unter allgemein üblichen Bedingungen das während der dunklen Phase angemessene Schweigen einläutet, jene Schar von Höhergestellten, die ich *deine Mutter* genannt habe und deren gottloses Geschwätz noch kurz vorher die Stille zerriß, in einer dunklen Nacht widriger Zeit zum Schweigen bringe.“<sup>205</sup> – Hos 4,16 (*quoniam sicut uacca lasciuiens declinauit Israhel, nunc pascet eos dominus, quasi agnum in latitudine*) versteht Julian so, daß Israel, das sich auf den Kulthöhen gemästet hat wie eine Kuh, von Gott wie ein abgemergeltes Lamm in der Ebene geweidet wird.<sup>206</sup> – Hos 5,11 (*calumniam patiens Ephraim*) will sagen, so Julian, „daß Judas Schuld so schwer wiege, daß im Vergleich dazu Israel Unrecht zu erdulden scheine.“<sup>207</sup> – Hos 7,9 (*sed et cani effusi sunt in eo et ipse nesciuit*)<sup>208</sup> bedeutet nach Julian nicht, daß die Weißhaarigkeit (das Greisenalter) in dem Betreffenden (Ephraim) gerade anfangen, sondern daß sie bereits bis zur Vollendung vorangeschritten sei (*cani effusi sunt*), ehe sie ihm bewußt werde (*et ipse nesciuit*).<sup>209</sup> – Die Bezeichnung Ephraims als trügerischer Bogen Hos 7,16 (*facti sunt quasi arcus dolosus*) bezieht sich darauf,

<sup>203</sup> Vgl. Julian 133-134.

<sup>204</sup> Iul. tr. Osee 1,4,5-6 (CChr. SL 88, 150.95-98). Hier nun scheint Julian wieder von Hier. in Osee 1,4,5-6 (CChr. SL 76, 40.106-116) abhängig. Die Person des Elternteils bezeichnet die in besonderem Maße für die Misere verantwortlichen Eliten (*seniores*).

<sup>205</sup> Iul. tr. Osee 1,4,5-6 (CChr. SL 88, 150.102-111). Darauf daß „zum Schweigen bringen“ hier auch „vertilgen“ heißen könnte (so die Bedeutung von מִחָיָה in Ps), kommt Julian nicht. Näher am Urtext als Julians lateinischer Text liegt hier noch die LXX: νεκτὶ ὁμοίωσα τὴν μητέρα σου. Theodor und Hieronymus gehen nicht weiter auf die Stelle ein.

<sup>206</sup> Iul. tr. Osee 2,4,16 (CChr. SL 88, 158.369-371): *sed tanta impiorum frustratio consecuta est, ut ad agni exiguitatem de taurina quasi mole descenderint*.

<sup>207</sup> Iul. tr. Osee 2,5,16 (CChr. SL 88, 164.157-159): *aitque ita Iudae esse grauiorem reatum, ut ei comparatus Israhel uideatur calumniam pertulisse*.

<sup>208</sup> Übrigens findet sich dieser Versteil in Julians Lemma nicht zitiert.

<sup>209</sup> Iul. tr. Osee 2,7,9 (CChr. SL 88, 174.152-160): Ephraim, so Julian, fing schon im Kindesalter (*prima aetate*) an, sich die Torheit (des Gottlosen) (*insipientia*) zu eigen zu machen. Er verharrte in dieser Haltung *usque ad canos, id est usque ad senectutis tempora*. Julian weiter: *cumulanter autem non apparuisse canitiem, sed defloruisse et effusam esse commendat, id est, ut non propiasse, sed quasi impleuisse eam annos senectutis ostenderet*; und n. b. dem Abschluß des Gedankens: Sei Ignoranz, was den Unterschied zwischen Krummem und Geradem angehe, schon bei Kindern kaum entschuldbar, habe der hier Angesprochene es in dieser Hinsicht in der Tat bis zum Äußersten gebracht: *et tamen ignorantiam prauae atque rectae uix in paruulis excusandam, ad extremum usque atinuisset*. Hier. in Osee 2,7,9 (CChr. SL 76, 76-77) bespricht dagegen lediglich die Konvention des nicht weise gewordenen Greises. Bei Theod. Mops. in Osee 7,9 (39.21-23 Sprenger) findet sich zwar ein Hinweis auf den Zusammenhang von Zeit und Schuld, doch weniger dialektisch überzogen als bei Julian: ἐπειδὴ γὰρ διαμεμένηκεν ἐπὶ τῆς τῶν προσηκόντων ἀγνοίας, οὐδὲ τῷ μακρῷ χρόνῳ πρὸς τὸ δέον ἐλόμενος ἰδεῖν, διὰ τοῦτο πείσεται τοιαῦτα.

so Julian, daß „er seine Geschosse in abscheulichem Betrug gegen den nämlichen richte, in dessen Händen er gespannt wurde.“<sup>210</sup> – Die Rede von Israels Hinaufgehen nach Assur Hos 8,9 (*quia ipsi ascenderunt ad Assur*) bezieht sich, so Julian, auf den „angreifenden Assyrier (*Assyrius inferens*), den sie [die Israeliten] ein so außerordentliches Maß an Streitkräften aufbringen sehen, daß von dem, der ihm entgegenziehe, gesagt werde, er ziehe hinauf.“<sup>211</sup> – Zu Hos 12,11 (*nam et altaria eorum quasi acerui super sulcos agri*), ihr Altar sei wie ein Haufen über Ackerfurchen, meint Julian: „Ohne Auswahl spezieller Orte schichten sie irgendwo Altäre auf. Schandgötter verehren sie an hastig aufgetürmten Opferstätten.“<sup>212</sup> – Der Ausdruck *ego cognoui te in deserto* Hos 13,5, so Julian, bezieht sich auf das notorische Benehmen Israels Gott gegenüber während des Wüstenzugs und später.<sup>213</sup> – Joël 1,10 (*confusum est uinum*, „Der Wein ist vertrocknet“) <sup>214</sup> kommentiert Julian mit den Worten: „Mit solcher Verwirrung hat Gott die Winzer geschlagen,<sup>215</sup> daß seine Lüge vor Scham zu erröten scheinen möchte.“<sup>216</sup> – Zu Joël 1,19 (*quia ignis comedit speciosa deserti*) bemerkt er, daß hier ausdrücklich bezug auf die Schönheit der unkultivierten Wildnis genommen werde,<sup>217</sup> und zu Joël 2,6 (*omnes uultus mutabuntur in ollam*, „alle Gesichter werden in einen Topf verwandelt [werden]“), daß damit nicht bloß gemeint sei, sie würden glühen (*palescent*),<sup>218</sup> sondern auch, da ein Topf ja vom Rauch verunreinigt werde, sie würden gründlich schwarz werden (*penitus atrabuntur*).<sup>219</sup> – Joël 3,12 (*et ascendant gentes in uallem Josaphat*) versteht er historisch-litteral: „Beim Tal Josaphat, d. h. zur Belagerung Jerusalems wird sich übermütigen und blutrünstigen Sinnes eure ganze Men-

<sup>210</sup> Iul. tr. Osee 2,7,16 (CChr. SL 88, 176.247-249): *tantum peruersitatis habuerunt, ut uiderentur arcus dolosus, qui uidelicet fraude monstrosa in ipsum, cuius manibus tendebatur, tela dirigeret*. Erneut ist Theod. Mops. in Oseam 2,7,16 (41.29-31) weniger zur Dialektik geneigt als Julian. In seinen Augen besagt die Rede vom trügerischen Bogen lediglich, daß der Bogen unbrauchbar sei (*ἀνοφέλες ἐστὶ τῷ πολιορκούντι*). Dagegen Hier. in Osee 2,7,15-16 (CChr. SL 76, 81.419-420): *dolosus arcus atque peruersus est, qui percussit dirigentem, et uulnerat dominum suum*. Gegen Bouwman (Julian 133) ist die Exegese dieser Stelle also wohl nicht als „Original Julians“ zu betrachten.

<sup>211</sup> Iul. tr. Osee 2,8,8-10 (CChr. SL 88, 181.146-149). Erneut findet sich bei Theodor und Hieronymus keine Spur einer solchen Spitzfindigkeit; *ascendere* übersetzt griech. ἀναβαίνειν; zu hebr. יָרָדוּ vgl. Gesenius, Handwörterbuch 589: „nach Assur ziehen Hos 8,9“.

<sup>212</sup> Iul. tr. Osee 3,12,11 (CChr. SL 88, 214.239-243); vgl. dazu oben S. 165f., Anm. 86.

<sup>213</sup> Iul. tr. Osee 3,13,5 (CChr. SL 88, 217.64-68): *sed quid nunc ego, inquit, ad sacrilegia tua quasi noua commouear, cum in illo ipso liberationis tuae tempore talem te, qualis nunc detegeris, id est ingratum sim et contumeliosum semper expertus?* Vgl. auch Hier. in Osee 3,13,5-6 (CChr. SL 76, 144.133): *cognoui siue paui te*.

<sup>214</sup> Übersetzung nach Bouwman, Julian 134, Anm. 2.

<sup>215</sup> Vgl. dazu Joël 1,11: *confusi sunt agricolae*.

<sup>216</sup> Iul. tr. Iohel 1,9-12 (CChr. SL 88, 233.207-209): *tanta cultores frustratione decepti, ut mendacium suum uideatur erubescere*. Weitaus weniger akzentuiert ist an dieser Stelle Hier. in Ioelem 1,9-12 (CChr. SL 76, 171.385-388): *tunc confundentur agricolae, cum uiderint ... confusam esse uineam*. Anders als Julian scheint Hieronymus hier nicht an die – von ihm selbst aus Origenes geschöpfte – Tradition der Vorstellung eines zum Heil der Menschen „lügenden“ Gottes zu denken; vgl. zu letzterem Fürst, Hieronymus.

<sup>217</sup> Iul. tr. Iohel 1,19-20 (CChr. SL 88, 236.332-333): *non culti sed deserti ruris amoena laudauit*; vgl. dazu oben am Ende des zweiten sowie im vierten Kapitel zum vielbesprochenen „Primitivismus“ Julians; ähnlich aber auch bereits Hier. in Ioelem 1,19 (CChr. SL 76, 175).

<sup>218</sup> Weswegen Bouwmans (Julian 134, Anm. 3) Übersetzung des Verses „Alle Angesichter glühen wie ein Topf“ zurückzuweisen ist. *Mutabuntur* ist zu übersetzen „sie werden verwandelt werden“, *palescent* „sie werden glühen“ (wörtl. „weiß“ oder „gelb werden“).

<sup>219</sup> Iul. tr. Iohel 2,4-11 (CChr. SL 88, 239.90-92); zum Kontext der Stelle s. oben S. 182-187.

ge versammeln.“<sup>220</sup> – Zu Am 2,13 (*sicut stridet plaustrum onustum f[fo]eno*) s. bereits oben S. 180, Anm. 129 (auf S. 181). – Am 3,12 (*quomodo si eruat pastor de ore leonis duo crura aut extremum auriculae, sic eruentur filii Israel, qui habitant in Samaria in plaga lectuli et in grabato Damasci*), „Wie ein Hirt dem Maul eines Löwen noch zwei Schenkelknochen oder den Rest eines Ohrläppchens entreißt, so werden die Söhne Israels [dem Verderben] entrissen werden, die jetzt in Samaria auf ihren Bettaufsätzen und Damaskliegen ruhen“): „Auf den Liegen aus Damaskus“<sup>221</sup> (*grabatus Damasci*),“ so Julian, „werden sie von Stricken und Fieberanfällen niedergehalten [...] Nur ihre Überreste werden für würdig erachtet, gerettet zu werden; also wie aus den Rachen von Löwen, sprich Königen, werden die Einzelteile des zerstückelten Volkes hervorgezogen.“<sup>222</sup> – Daß Am 6,12 (*percutiet domum maiorem in ruinis et domum minorem in scissionibus*) sich auf Israel (*maio-rem*, wegen der Anzahl der Stämme) und Juda (*minorem*) bezieht, hat schon Hieronymus, wobei Hieronymus noch hinzusetzt, daß Israel die größeren Sünden begangen (*maiora peccauerat*), Juda dagegen nur *ex parte* gesündigt hat.<sup>223</sup> – Am 7,1 (*et ecce serotinus post tonsorem gregis*),<sup>224</sup> „Und siehe, spät, nach dem Scherer der Herde“ kommentiert Julian folgendermaßen: „Also bezeichnet auch der Prophet Amos das, was unmittelbar auf das folgt, was der Scherer übrigließ, als *bruchus*.“<sup>225</sup> – Zu Am 9,6 (*et fasciculum suum super terram fundavit*) weiß er, daß

<sup>220</sup> Iul. tr. *Iohel* 3,9-12 (CChr. SL 88, 255.126-256.128); dazu Merx, Die Prophetie des Joël, 183: „Hier zuerst ist das Thal Josaphat in die unmittelbare Umgebung der Stadt gelegt und von dem symbolischen Sinne definitiv abgegangen.“

<sup>221</sup> Julian spielt hier mit der Bedeutung von *grabat[us]*, einem griechischen, genauer, makedonischen Lehnwort (κράβαττος), das sowohl eine Luxusliege, als auch eine Krankenbahre und sogar ein Folterinstrument bezeichnen kann (vgl. Souter, Glossary 164).

<sup>222</sup> Iul. tr. *Amos* 1,3,12 (CChr. SL 88, 277.168-172). Da Theod. Mops. in *Amosum* 3,12 (123.15-32 Sprenger) ganz (sein Text lautet übrigens genau κατέναντι φυλῆς Δαμασκού) und Hier. in *Amos* 1,3,12 (CChr. SL 76, 252) immerhin teilweise auf den LXX-Text (κατέναντι φυλῆς καὶ ἐν Δαμασκῷ, contra tribum et in Damasco) eingehen, steht Julians Exegese erneut einzig da. Seine Übersetzung entspricht jedoch dem Hebräischen עֲרֵשׁ, „Bett“, „Bahre“ (von „hölzernes Gestell“, „Laube“; vgl. Gesenius, Handwörterbuch 622).

<sup>223</sup> Iul. tr. *Amos* 2,6,11-12 (CChr. SL 88, 304.191-194); Hier. in *Amos* 3,6,12-15 (CChr. SL 76, 309). Nichts dergleichen findet sich bei Theod. Mops. in *Amosum* 6,12 (141-142 Sprenger).

<sup>224</sup> Die nach וַיִּשְׁכַּח לְקַשׁ אֶדְרֵי הַמֶּלֶךְ (וַיִּשְׁכַּח לְקַשׁ אֶדְרֵי הַמֶּלֶךְ) korrekte und im übrigen gängige Lesart lautet *tonsionem regis*, „Königsschur“ (zu *tonso*, von hebr. צָרַח, „scheren“, vgl. Hier. nom. Hebr. [42,9 Lagarde; CChr. SL 72, 123.24]: *gaza fortitudo eius*; Souter, Glossary 422). *Serotinus*, „spät“, wird häufig auf den zweiten Heuschchnitt (Grummet) bezogen (vgl. Bouwman, Julian 134, Anm. 4), nach hebr. לִקְשׁ (vgl. Gesenius, Handwörterbuch 391). Es handelt sich also um eine Jahreszeitangabe, nämlich den Spätschnitt (des Grases) nach der Königsschur. Nun schreibt aber Martianay (PL 21, 1088B.1089A) zu dem Julian vorliegenden Lemma: *non <tonsionem regis> sed <tonsorem gregis> legunt omnes codices mss* (vgl. Bouwman, Julian 74.134). Der von Julian ausgelegte Text ist also aller Wahrscheinlichkeit nach der oben zitierte. *Tonsor*, eigentlich „Bartscherer“, „Barbier“, kann sich auch auf analoge Tätigkeiten beziehen wie die Schafschur oder das Schneiden von Reben (so Arnob. nat. 6,12; vgl. Souter, Glossary 422: „pruner“). Auch *serotinus* kann ganz allgemein etwas bezeichnen, das spät getan wird. *Serotinus post tonsorem gregis* hieße dann übersetzt: „Spät, nach dem Scherer der Herde, [etwas tun].“ Was damit genau gemeint sein könnte, versucht Julian unter Zuhilfenahme des LXX-Texts zu bestimmen.

<sup>225</sup> Iul. tr. *Amos* 2,7,1 (CChr. SL 88, 306.39-40): *ergo et propheta Amos serotinum tonsoris reliquias insequentem tonsores indicavit*. Julian spielt hier eindeutig auf seine (oben S. 182-187 ausführlich diskutierte) Exegese von Joël 1,4 an. Hier. in *Amos* 3,7,1 (CChr. SL 76, 314.55) entnimmt er, daß hebr. עֲרֵשׁ, der Ausdruck der in Joël 1,4 עֲרֵשׁ für die erste Art von Heuschrecke (*eruca*) steht, lat. wörtlich *tonsor* oder auch *tonsura* heißt. (Übrigens finden sich in der Überlieferung von Hieronymus' Lemma sowohl *tonsionem*, als auch *tonsorem* und sogar das grammatikalisch problemati-

„der Sinn (*sensus*) dieser Aussage der ist, daß Gott, während er im Himmel in seiner Majestät thront, es trotzdem seiner Würde gemäß erachtet, auf der Erde quasi sein eigenes Bündel (*fasciculum*) zu haben. Er hat, wenn man so will, Abraham, Isaak und Jakob erwählt, um speziell ihr Gott genannt zu werden, obwohl er doch Herr des ganzen Universums ist.“<sup>226</sup> – Zum Schluß weist Bouwman auch noch darauf hin, daß Julian Joh 1,3 wohl „mit der im Westen üblichen Zäsur gelesen“ hat, d. h. mit Punkt nach dem *nihil* (...*sine quo factum est nihil*), während Hieronymus das „seit Ende des 4. Jahrhunderts und ... seit Chrysostomus im Interesse der Ketzerbestreitung üblich geworden[e]“<sup>227</sup> *quod factum est* des nächsten Verses noch mit hinzunimmt (*et sine ipso factum est nihil, quod factum est*).<sup>228</sup> – Auch Julians Auslegung von Joh 7,37-38 (*si quis sitit ueniat ad me et bibat ... flumina de uentre eius fluent aquae uiuae*) greift auf sehr alte Traditionen zurück.<sup>229</sup> Zur eschatologischen Vision Joël 3,17-18 (*et erit Hierusalem sancta ... et erit in die illa, stillabunt montes dulcedinem, et colles fluent lacte...*) schreibt er: „Was also? Sobald sie einmal die Überfülle aus jener Quelle gekostet hatten, sollte niemand, der aus ihr getrunken hatte, je wieder durstig werden (Joh 4,13), sondern aus seinem Leib strömten hervor Ströme lebendigen Wassers.“<sup>230</sup>

## JULIANS PAULUSEXEGESE

Bouwman's Studie bleibt auf Julians Traktate zu den Kleinen Propheten konzentriert. Ein Gesamteindruck ergibt sich jedoch erst, wenn auch die exegetische Dimension der polemischen Werke in den Blick genommen wird. Bruckner hat hier bereits beeindruckende Vorarbeit geleistet.<sup>231</sup> An sie soll im folgenden angeknüpft werden, freilich nicht ohne Berücksichtigung der seit Bruckner stark veränderten Forschungslage. Trotz einer gewissen Ahnung der Zusammenhänge bringt Bruck-

sche, aber der Praxis der Vulgataübersetzung, Hebraismen zu imitieren, entsprechende *tonsor*; zu letzterem s. Adriaen in seinem Haupttext CChr. SL 76, 313.3: *et ecce serotinus post tonsor regis*.) Julian geht jedoch nicht genauer auf Hieronymus' Hinweis ein, sondern versteht *tonsor* einfachhin als *lucusta* (306.33-35): *ea germina quae lucustae totoderant, usque ad radices is qui sequebatur absumeret*. Welches ist nun dieser? Die LXX, so Hieronymus, müssen sich vertan und statt „לְחָדָר, גִּזְיִי דְחִמְרִי“ „גִּזְיִי דְחִמְרִי [oder גִּזְיִי דְחִמְרִי]“ gelesen haben, griech. εἰς Γῶγ ὁ βασιλεύς (zweifelhaft Sprenger, Theodor 143.3, zu Theodors Lemma: εἰς Γῶγ κατλ., wobei Theodor hier aus dem Rahmen fällt, weil er unkritisch mit diesem Text arbeitet und ihn allegorisch auf die Könige Assurs und Babels anwendet), lat. *et ecce bruchus unus Gog rex*. שִׁרְיָן übersetzten die LXX dann offenbar mit βροῦχος, *bruchus*; und hier, so scheint es, nimmt Julian die LXX-Version auf und ergänzt mit ihr, was sein Text nicht hergibt: Wie Joël, so Julian, redet hier also auch Amos von einer Abfolge von Heuschreckenplagen, und zwar hier speziell von der nach Joël 1,4 zweiten und dritten Stufe: Was *lucusta* übrigließ, darüber macht sich nun *bruchus* her.

<sup>226</sup> Iul. tr. Amos 2,9,6 (CChr. SL 88, 323.144-150).

<sup>227</sup> Bultmann, Johannes 21, Anm. 2.

<sup>228</sup> Iul. tr. Amos 1,4,12-13 (CChr. SL 88, 284.245-246); Hier. in Amos 3,6,12-15 (CChr. SL 76, 309.360); vgl. Bouwman, Julian 135, Anm. 1; zur Geschichte dieses Unterschieds vgl. De la Potterie, De interpunctione; zur ursprünglichen Version bei Theodor vgl. Bruns, Theodor 1, 106.131.

<sup>229</sup> Vgl. dazu Rahner, Flumina.

<sup>230</sup> Iul. tr. Iohel 3,17-18 (CChr. SL 88, 220-222): *quidni? cum abundantiam de illo fonte perciperent, ex quo qui bibisset non sitiebat ulterius, sed flumina de uentre eius fluebant aquae uiuentis*.

<sup>231</sup> Vgl. Julian 118-122 (zu Julians exegetischen Grundsätzen); 58.73.96.112-125.144-146.153-157.171-172 (Proben seiner Exegese; Stellung zu Theodor von Mopsuestia; Gesamturteil über die exegetischen Leistungen Julians); 111 (Stellung zum Kanon).

ner nämlich kaum Verständnis für den antiochenischen Charakter der Exegese Julians auf.<sup>232</sup> Im Vordergrund stehen wird im folgenden natürlich die Paulusexegese Julians. Spätestens seit Souters Studien zu Pelagius' Paulinenkommentar dürfte es von besonderem Interesse sein, diese in ihrem eigenem Recht, d. h. als Exegese – in Absetzung von den kontroverstheologisch-dogmatischen Fragen der Auseinandersetzung mit Augustinus – zu untersuchen. Daß Julian Pelagius' Kommentar kannte, wird dabei angenommen werden dürfen. Frede hielt Julian zeitweise für den Redaktor eines Kompilats aus Pelagius' Kommentar und Ambrosiaster, das vor allem zu Röm 5,12-15 mit Elementen „julianischer“ Theologie interpoliert ist. Betont wird dort etwa die Freiwilligkeit der Sünden sowohl Adams und Evas als auch die ihrer Nachkommen.<sup>233</sup> Zwar setzte sich Fredes Vermutung in der Folgezeit nicht durch.<sup>234</sup> Frede selbst folgte Souter in der Annahme,<sup>235</sup> daß nicht Julian, sondern Caelestius als Autor jener Interpolationen zu betrachten sei.<sup>236</sup> Die Frage nach Wesen und Kontext von Julians Paulusexegese in den mit Sicherheit ihm zuweisbaren Werken ist damit jedoch weiterhin offen.

Bereits Swete wies (mehr als ein Jahrzehnt vor Bruckner!) auf die Möglichkeit hin, daß Julian den Paulinenkommentar Theodors von Mopsuestia gekannt haben und von ihm beeinflusst worden sein könnte. Nach Swete kommt Julian sogar als möglicher Übersetzer dieses Kommentars in Frage.<sup>237</sup> Die Beeinflussung Julians durch den von Rufinus übersetzten Römerbriefkommentar des Origenes ist darüberhinaus nicht nur möglich, sondern angesichts des oben im dritten Kapitel zu den Verbindungslinien zwischen Julian, Paulinus von Nola und Rufinus in den ersten Jahren des fünften Jahrhunderts – Rufins Übersetzung kam 405 oder 406 zum Abschluß – sogar wahrscheinlich.<sup>238</sup> Die Unterschiede zwischen der alexandrinischen Exegese eines Origenes und der antiochenischen eines Theodor von Mopsuestia, insbesondere was die alexandrinische Vorliebe für – resp. die antiochenische Abneigung gegen – die Allegorie betrifft, scheinen hier übrigens noch weniger ins Gewicht zu fallen als schon beim Kleinen Prophetenkommentar.<sup>239</sup> Teils mag dies auf eine Latinisierung und dadurch auch Homogenisierung der Werke beider Traditionen im Übersetzungsprozeß zurückzuführen sein. Das alexandrinische Interesse für philosophische Feinheiten etwa verwandelt sich bei Rufinus in einen von römischer Literar- und Rechtsrhetorik geprägten Stil.<sup>240</sup> Teils mag es von der in der Paulusexegese vorherrschenden Behandlung philologischer, philo-

<sup>232</sup> Vgl. zwar Julian 113-116 zu den Verbindungslinien mit Theodor von Mopsuestia, 119-120 andeutungsweise zum Prinzip der *consequentia*, ohne es beim Namen nennen zu können; dann jedoch 122, das Prinzip, die Schrift aus der Schrift auslegen zu wollen, sei völlig irregeleitet, Julians Exegese sei dogmatisch-rationalistisch; zu den einzelnen Stellen s. im folgenden.

<sup>233</sup> Vgl. Frede, Paulustext 1, 224-226; s. auch ebd. 164-185.

<sup>234</sup> Vgl. etwa auch Nuvolone-Solignac, *Pélage/Pélagianisme* 2894.

<sup>235</sup> *Expositions* 1, 266.

<sup>236</sup> Vgl. etwa Frede, *Kirchenschriftsteller* (1981) 375.

<sup>237</sup> Theodor 1, lii-liii; s. auch lxxiv-lxxvi zu Ähnlichkeiten zwischen den Paulinenkommentaren Theodors und Pelagius'. Letztlich tendiert Swete allerdings auf der Grundlage einer Untersuchung der Sprache der Übersetzung zur Annahme ihrer Entstehung in Nordafrika.

<sup>238</sup> Vgl. oben S. 54-57; Bammel, Römerbrieftext 43-104.140-163; Clark, *Controversy* 187.

<sup>239</sup> Vgl. Bammel, Römerbrieftext 45-46; dagegen jedoch Swete, Theodor lxxvii.

<sup>240</sup> Vgl. Rist, *Greek and Latin texts*, 111: 'Subtle ... changes ... arise from Rufinus' ... desire for rhetorical embellishment and Vergilian echoes, and from his emphasis on law...rather than on philosophical enquiry.'



sophischer und legaler Fragen herrühren, in der sich die beiden Schultraditionen eher miteinander verbunden als voneinander unterschieden wissen.<sup>241</sup> Schon Swete fielen die Ähnlichkeiten jener aus dem Kontext des römischen Paulinismus Ende des vierten, Anfang des fünften Jahrhunderts heraus überlieferten neuen lateinischen (etwa Pelagius' oder Ambrosiasters) wie auch Übersetzungen älterer griechischer Paulinenkommentare (etwa der erwähnten Origenes' und Theodors von Mopsuestia) untereinander auf.<sup>242</sup> Zum einen wurde der Charakter der älteren Originale durch die Übersetzungen verändert und in vielerlei Hinsicht dem Stil sowie den inhaltlichen Fragestellungen der Gegenwart angeglichen,<sup>243</sup> zum andern wurden der Stil und die inhaltlichen Fragestellungen sowohl der Übersetzer wie auch der Autoren neuerer Kommentare von denjenigen der älteren Kommentare beeinflusst.<sup>244</sup> Ebenfalls nicht auszuschließen ist in diesem Zusammenhang schließlich erneut der Einfluß des frühen Augustinus auf Julian, insbesondere was die antimanichäische Dimension seiner Paulusexegese angeht. Es folgt eine Listung und Besprechung der von Julian kommentierten Passagen.<sup>245</sup>

Röm 1,3

3: **factus est Christus ex semine David.**

Iul. *Flor.* = Aug. *c. Iul. imp.* 4,49 (PL 45, 1367); vgl. unten zu Gal 4,4.

Röm 1,21c

... **et tenebris oppletum est insipiens** [Vulg. Pelag. Ambrstr. *obscuratum*; Rufin. *contenebratum*] **cor eorum.**

Iul. *Turb.* 3,172 (375.100-101). Julian: Zu diesem Vers sei zu beachten, daß von der Torheit gesagt werde, sie sei die Ursache aller Übel (*notandum esse quoniam insipientiam causam dicat omnium malorum*); vgl. dazu – auch im Hinblick auf die folgenden Verse – Weish 14,27: *idolorum cultura omnis mali causa est*; Orig. *comm. ep. Rom* 1,17 (PG 14, 864; Bammel, Römerbriefkommentar): *qui iactare se in luce sapientiae uidebantur, in profundas stultitiae tenebras deuoluti sunt.*

<sup>241</sup> Vgl. Neuschäfer, Origenes 47f. zu Rufinus sowie 369, Anm. 135; zitiert oben Anm. 13; speziell zur Entstehung von Pelagius' Paulinenkommentar Tauer, Neue Orientierungen.

<sup>242</sup> Vgl. Theodor li-lviii.lxxi-lxxix.

<sup>243</sup> Vgl. Swete, Theodor ebd.; Bammel, Römerbrieftext 47-58.

<sup>244</sup> S. Bammel (Römerbrieftext 45-47) einerseits zur Ablehnung der origenistischen Lehre vom Fall bei Rufinus dem Syrer (vgl. Wermelinger, Rom 11-15), anderseits zur Verteidigung der origenistischen Auffassung von der Willensfreiheit bei Pelagius und Julian (vgl. Bohlin, Theologie 77-103); dagegen jedoch wiederum die Auffassungen vom Ursprung der Seele (Kreatianismus) und von der göttlichen Vorsehung; außerdem zu Rufins Gebrauch legalistischer Termini (Rist, Greek and Latin texts) sowie sein Verdienstdenken (Gebrauch des Ausdrucks *mereri*), das von den Übersetzungen her zu urteilen wesentlich stärker zu sein scheint als das des Origenes (vgl. die Beispiele bei Bammel, Römerbrieftext 46, Anm. 11-12; allgemein auch Bammel, Translation).

<sup>245</sup> Einleitend wird jeweils das Pauluslemma zitiert, wie es bei Julian steht; ggf. werden Varianten aus der Vulgata und den oben genannten Kommentarwerken angegeben (zu den Abkürzungen: Vulg. = Weber, Biblia; Pelag. = De Bruyn, Commentary [Röm]; Souter, Expositions [übrige Paulinen]; Rufin. = Bammel, Römerbrieftext; Ambrstr. = Vogels, Ambrosiaster [CSEL 81/1-3]; Budap. = Frede, Paulustext). N. B. dieser „Apparat“ ist keineswegs als kritischer Apparat im strengen Sinne zu betrachten. Er soll lediglich einen gewissen Eindruck vermitteln, was Ähnlichkeiten und Unähnlichkeiten unter den Lemmata der einzelnen Kommentare anbelangt. Verglichen werden lediglich die Endprodukte verschiedener textkritischer Editionen. Dennoch läßt sich z. B. beobachten, daß offenbar weder Julian den Text Augustins übernimmt, noch Augustinus Julians Text dem seinen angleicht. Vielmehr wird deutlich, daß Julian mit einem eigenen Text arbeitet, der in zahlreichen Einzelheiten dem Rufins, teils auch dem des Ambrosiaster zu ähneln scheint.

Röm 1,23-24

23: **immutauerunt gloriam incorruptibilis dei in similitudinem imaginis corruptibilis hominis et uolucrum et quadrupedum et serpentium.**

Iul. *Turb.* 3,165 (CChr. SL 88, 374.69-71). S. unten zu Röm 1,28.

Röm 1,24-25

24: <sup>τ</sup> tradidit <sup>τ</sup>illos<sup>τ</sup> deus in +desideria+ cordis <sup>τ</sup>eorum<sup>τ</sup> in <sup>τ</sup>immunditiam<sup>τ</sup>, ut <sup>τ</sup>afficiant corpora sua <sup>τ</sup>in semetipsis<sup>τ</sup>, 25: qui <sup>τ</sup>commutauerint<sup>τ</sup> ueritatem dei in +mendacium+, et **coluerunt et seruierunt creaturae potius quam creatori, qui est benedictus in saecula, \*amen.**

24: <sup>τ</sup>propter quod Vulg. Pelag. Rufin. Iul. *Turb.* 3,165 (374.71-72) | <sup>τ</sup>eos<sup>τ</sup> Rufin. | +desideriis+ Rufin. Budap. | <sup>τ</sup>illorum<sup>τ</sup> Ambrstr. | <sup>τ</sup>immunditia<sup>τ</sup> Budap. | <sup>τ</sup>contumeliis Vulg. Pelag. Rufin. Budap. Ambrstr. | <sup>τ</sup>inter se<sup>τ</sup> Ambrstr. 25: <sup>τ</sup>commutauerunt<sup>τ</sup> Vulg. Pelag. Rufin. Budap. Ambrstr. | +mendacio+ Vulg. Rufin. | om. \*amen Pelag. Rufin.

Im antimanichäischen Frühwerk Augustins spielen diese Verse (bes. *creaturi potius quam creatori seruire*) eine wichtige Rolle (vgl. dazu Du Roy, *Intelligence* 311-318; Lössl, *The One*, 85-87). Julian verwendet sie an mehreren Stellen, am ausführlichsten *tr. Osee* 2,7,1 (CChr. SL 88, 170.20-24). Hos 7,1 bezeichnet die Haltung Israels Gott gegenüber als Betrug (*cum sanare uelim* [Vulg. *uellem*] *Israhel, reuelata est iniquitas Ephraim, et malitia Samariae, qui* [Vulg. *quia*] *operati sunt mendacium; et fur ingressus est spolians, latronculus foris*). Gesamtthema von Hos ist die Darstellung der Idolatrie Israels als Ehebruch. Julian streicht heraus, daß nicht die Sexualität als solche sündig ist, was zu behaupten er Augustinus vorwirft, sondern ihr Exzeß, etwa im Ehebruch; d. h. am Anfang der Sünde steht nicht, wie, so Julian, Augustinus behauptet, die sexuelle Konkupiszenz als solche, sondern ihre aus philosophisch-theologischer Unredlichkeit und sozialer Ungerechtigkeit erwachsende Perversion. Mit der Römerbriefstelle läßt sich dies gut illustrieren: Natürliche Wahrheit und Gutheit, so Julian, verwandeln sich nach Paulus in Lüge und Bosheit (*iniquitas, malitia*). Der moralische Verfall einer Gesellschaft und der Zerfall des sozialen Zusammenhalts sind die Folgen wachsender Ungerechtigkeit und eines Schwindens der Gottesfurcht. Die soziale Dimension noch deutlicher zum Ausdruck bringt *tr. Amos* 2,6,1 (CChr. SL 88, 299) zu Am 6,1 (*uae qui opulenti estis in Sion...*). Ebd. zitiert wird auch Ps 35,13 (*ibi ceciderunt omnes operantes iniquitatem*). Die Ursünde besteht in der *superbia*. Julian: „Daß freilich Gott der Hochmut immer verabscheuungswürdig war, berichtet uns die Schrift häufig. Er stand etwa am Anfang der Sünde (*initium peccati*) und war von solcher Art, daß er Engel in Dämonen verwandelte, weswegen auch der selige David sorgenvoll darum bittet, nicht unter den Fuß der Stolzen (Ps 35,12) zu geraten; denn dort, sagt er, fallen alle, die Böses tun (Ps 35,13). David hält sich mit seiner Anklage (*inrepatio*) an die prophetische Ordnung (*ordo propheticus*). Danach ist der Stolz quasi die Frucht der Gottlosigkeit. Im selben Tenor scheint auch Paulus seine Abhandlung zu beginnen (Röm 1,24-25): Diejenigen die sich vom Schöpfer abwenden, fangen an, Geschöpfen zu dienen; und er zählt des weiteren eine Reihe von Schand- und Übeltaten auf und urteilt außerdem, daß jene im Übermaß sündigen, weil sie vor Gott die Gesetze der Frömmigkeit verletzen.“ Ähnlich versteht Julian die Stelle auch zu Am 2,4, wo von Lügengöttern die Rede ist, denen sich die Israeliten zuwenden, und *Turb.* 1,62 (CChr. SL 88, 356.584-586), wo *turpitudinem operari* auf Sodom bezogen und erneut darauf verwiesen wird, daß das Wesen der Sünde im Exzeß liegt. Ez 16,49 (*iniquitates Sodoma sororis tuae*), so Julian, meint *superbia*. Ähnlich zu *Turb.* 3,165 (374.56-57), wo er Röm 1,23-24a zitiert, um ebd. 167 hinzuzufügen: „Wenn davon die Rede ist, daß sie ihren Begierden überliefert wurden (*traditi sunt*), so ist damit gemeint, daß die Geduld Gottes sie nicht daran hinderte, diese Richtung einzuschlagen, nicht, daß sie durch Gottes Macht quasi zum Sündigen gezwungen (*in peccata compulsi*) wurden;“ vgl. auch im folgenden zu Röm 1,28.

Theodor von Mopsuestia diskutiert in diesem Zusammenhang das erkenntnistheoretische Problem, daß das Gottsein in Wahrheit nur von der Dreifaltigkeit ausgesagt werden könne; d. h. im Hinblick auf „die Götter“, so Theodor, wird es „lügenhafterweise“ ausgesagt (115 Staab zu Röm 1,25); Wickert, Studien 48-49; zu Hos 7,1 s. 37 Sprenger; zu Am 2,4 s. 116 Sprenger, bes. zur Rede von den εἰδωλα; vgl. dazu auch Wickert, Studien, 49, Anm. 26: „Bemerkenswert ist die – richtige (vgl. Schelkle, Paulus<sup>2</sup> 64) – Gleichung ψεύδως = εἰδωλον ... Vgl. zu 1 Kor 8,5 (183 Staab): Der Exeget freut sich des Ausdrucks λεγόμενοι θεοί, weil er den Unterschied zwischen ψευδωνύμως λέγεσθαι und ἀληθῶς εἶναι deutlich macht.“ Ebd. 78-79: Nach Theodor, so Wickert, wartet Gott gleichsam auf die sittlichen Entscheidungen der Heiden. Er wirkt nun wie der Demiurg, der das Material prüft, ehe er es verwendet. Er läßt den Menschen die freie Entscheidung. Es ist nicht Gottes Bestimmung, die Heil oder Unheil bringt, sondern die menschliche Wahl.

Vgl. auch Rufinus, Orig. *comm. ep. Rom* 1,18 (PG 18, 866): *non enim ui res agitur neque necessitate in alteram partem anima declinatur ... sed seruatur ei in omnibus libertas sui arbitrii*; Pelag. *comm. in Rom* 1,24 (15.15-16 Souter): *(tradere) in scripturis dicitur deus, cum non retinet delinquentes propter arbitrii libertatem*.

Röm 1,27

**... relicto naturali usu feminae accensi sunt in desideria sua.**

Vulg. Pelag.: *exarserunt in desiderijs suis*; Rufin.: *accensi sunt in desiderium*; Ambrstr.: *exarserunt in desiderium sui*.

In *nupt.* 2,35 (CSEL 42, 289) hatte Augustinus darauf hingewiesen, daß im Gegensatz zur Ansicht Julians nicht jede Art von *usus naturalis* auch *laudabilis* sei. Das Verhältnis etwa mit einer Prostituierten sei *culpabilis*. Dagegen *Iul. Flor.* = *Aug. c. Iul. imp.* 5,17 (PL 45, 1450): „Paulus redet hier von *naturalis*, um anzudeuten, daß die Verschiedenheit der Geschlechter dazuhin bereitet ist, sich zu vereinen und Kinder zu gebären, ... und er ist fern davon, eine andere Art von Vereinigung zu empfehlen als diejenige, welche von Anfang an vorgesehen war. Indem er freilich ihre Anwendung diskutiert, von der er weiß, daß in ihr zu allen Zeiten die Lust ihre Kraft entfaltet, nennt er sie *naturalis*.“

Julians Behandlung des Stoffs läßt erneut durchblicken, daß er die Referenz auf das Stammelternpaar litteral auffaßt. Geht man nach Julian davon aus, daß von Anfang an *nur* Adam und Eva existierten, ist Augustins Verweis auf Ehebruch und Prostitution an dieser Stelle allerdings fehl am Platz. Der Vers bestätigt demnach Julians Position, daß das Übel nicht in der *libido* selbst angelegt ist, sondern im Exzeß; vgl. hierzu auch Pelag. *comm. in Rom* 1,27 (16.17 Souter) die Bemerkung *effrenata libido*.

Röm 1,28

**tradidit illos deus in reprobum sensum, ut faciant quae non conueniunt.**

*Iul. Turb.* 3,165 (CChr. SL 88, 374-375). Julians Ansicht nach greift Paulus hier zur Hyperbel. *Hoc enim uoluisti uideri hyperbolicos dictum*, sagt Augustinus *c. Iul.* 5,10 (PL 44, 788). Zu zeigen wo er das tut, fährt Augustinus fort, schert Julian sich nicht. Julian wörtlich: „Obwohl auf die Verbrechen der Gottlosen bezuggenommen wird, hat er ihnen [den Verbrechen] die Namen von Strafen verliehen und sie als schlimmer hingestellt [, als sie ohnehin schon sind]; und mag es seiner Brust, der Wohnstatt aller Tugenden, auch noch so sehr schaudern ob etwas, das sich solcherart als Schändlichkeit ausgibt, jene Menschen schienen ihm, wie er sagt, doch weniger Schuldige als Verdammte zu sein.“ Julian zeigt also sehr wohl, inwiefern er glaubt, daß Paulus hier hyperbolisch redet: Die Schwere der Schuld, die ein Mensch sich aufgrund seiner Verbrechen zuzieht, ist unabhängig vom dem Maß, in dem Gott ihn dieses Verbrechen begehen läßt (*tradidit*), nicht aber vom Maß der Strafe, das Gott als Ahndung für ein bestimmtes Verbrechen vorgesehen hat. Paulus, so

Julian, redet hier also, streng genommen, von der Sündenstrafe, der Gott jene Gottlosen ausliefert, nicht von der Sündenschuld, die er ihnen injiziert. Zur Untermauerung dieser Ansicht zitiert Julian im Anschluß Röm 1,23-24 (s. oben), eine Stelle die zeigen soll, daß die Schuld ihren Ursprung gänzlich im Menschen hat.

Vgl. Aug. c. *Iul.* 5,10-11 (PL 44, 788-789); dazu Lössl, *Intellectus* 365, Anm. 293; c. *Iul.* 6,2 (822): *diuturna loquacitate uisus tibi es acutissime disputasse unum idemque uitium peccatum poenamque peccati esse non posse*; *Iul. Flor.* = Aug. c. *Iul. imp.* 4,31 (PL 45, 1354): *ostendi in tertio prioris operis libro non posse idem poenam esse quod culpam*. Pelag. in *Rom* 1,28 (16.24-25 Souter): *non probando sunt traditi in reprobum sensum*.

#### Röm 2,4-5

*Iul. Flor.* = Aug. c. *Iul. imp.* 1,67 (CSEL 85/1, 67):

*patientia autem dei illa est, de qua ad Romanos loquitur: an ignoras, quoniam bonitas* (Vulg.: benignitas; Pelag. Rufin. Ambrstr.: bonitas) *dei ad paenitentiam te adducit? secundum autem duritiam tuam et cor impaenitens thesaurizas tibi iram in die irae.* – exercetur ergo patientia dei, cum non exiguo tempore expectatur humana conuersio. in paruulis autem non potest apparere patientia.

*Iul. Flor.* = Aug. c. *Iul. imp.* 5,64 (PL 45, 1503): *...tibi thesaurizas iram...* Julian stellt hier einen Bezug zu Apg 14,15-16 her: Paulus habe bei den Lykaoniern und Areopagiten dafürgehalten (*disputat*), *quoniam deus nec temporibus praeteritae ignorantiae, prouidentiae suae documenta submouerit. (neque enim sine testimonio reliquit semetipsum, dans, pluuias de caelo, et tempora fructifera, implens cibo et laetitia corda eorum)* (Apg 14,15-16). *Hoc ergo quod pluit super bonos et super malos ... bonitas dei ... <deus consolatoris>* (2 Kor 1,3). Gott, so Julian, schafft nicht die Bösen, sondern weidet sie mit den Guten. Ähnlich *tr. Amos* 1,5,18-20 (294.344-346): Der Tag des Herrn bringt Gutes und Böses, d. h. den Bösen Böses, den Guten Gutes! Die ehrlichen Herzens können mit berechtigter Hoffnung Gutes erwarten. *Turb.* 3,168 (375.83-84): Gottes Güte hält die Menschen zur Umkehr an (Röm 2,4f.). Gott toleriert die Bösen, er treibt sie nicht mit Gewalt in die Sünde. Die Sünder laufen in die offenen Arme Gottes, nicht in ein offenes Messer. Auf diesem Hintergrund gewinnt *Flor.* 1,67 noch zusätzlich an Schärfe: Daß Gott Geduld mit den Menschen hat, bedeutet, daß der Bekehrungsprozeß einen gewissen Zeitraum in Anspruch nimmt und auch in Anspruch nehmen darf (*non exiguo tempore*), einen Zeitraum, wie er neugeborenen Kindern, wenn sie vor das Angesicht Gottes treten, nicht zur Verfügung steht. Die ganze Bekehrungsrhetorik ist also bei ihnen nach Julian fehl am Platz. Im übrigen verzichtet Julian offenbar – anders als Origenes (Rufinus) und Pelagius, doch wie Theodor – auf einen ausführlichen offenbarungstheologischen Ausbau des Motivs.

#### Röm 2,6

**reddit enim unicuique secundum opera sua.**

Vulg. Pelag. Rufin.: *reddet unicuique secundum opera eius*; Budap. wie Julian.

Nach Aug. c. *Iul.* 6,45 (PL 44, 848) verwendet Julian diesen Vers *Turb.* 4,287 (389.214-215) zur Untermauerung seiner Überzeugung, daß bei der Auferstehung nicht allgemein Sünden vergeben, sondern ganz gezielt die Verdienste jedes einzelnen aufgerechnet werden: *illa resurrectio non peccata dimittat aliquorum, sed expungat merita singulorum*.

#### Röm 2,12

*(quicumque enim sine lege peccauerunt, sine lege et peribunt; et quicumque in lege peccauerunt, per legem iudicabuntur)*

*Iul. Flor.* = Aug. c. *Iul. imp.* 1,131 (CSEL 85/1, 143): „Ein Gründer nämlich beider Völker, wird er auch Richter sein – über jene durch das Gesetz (*per legem*), über diese ohne

das Gesetz (*sine lege*); denn er war nicht nur der Gott der Judäer, sondern auch der Heiden und wird jedem das seine zuteilen ohne Trug, ohne Gunsterweis (*sine gratia*), d. h. ohne Rücksicht auf die Person – denn das genau bedeutet der Ausdruck [*sc. sine gratia*] im juristischen Sprachgebrauch. Also verurteilt er auch diejenigen, welche von Abraham abstammen, zu Recht, wenn sie ein nichtsnutziges Leben führen, jagt sie aus ihrem Erbteil, wie er auch die Heiden in einer ähnlichen Maßnahme zusammenfaßt, und aus dem Gebiet eines jeden Volkes denjenigen guten Willens und wahren Glaubens sowie wahrer Redlichkeit im Handeln ewige Freuden zuteil werden läßt.“ Ähnlich zu Röm 3,29-31.

Vgl. *Flor.* = Aug. *c. Iul. imp.* 2,187 (CSEL 85/1, 304): „Da die Gerechtigkeit, mittels der er richtet, keine solche ist, die Sünde anrechnet, außer in Fällen, in denen es dem Betroffenen freisteht zu sündigen oder nicht zu sündigen [vgl. Aug. *duab. ann.* 15], werden diejenigen, welche ohne Gesetz sündigen, ohne Gesetz abgeurteilt, diejenigen, die im Gesetz sündigen, im Gesetz, und diejenigen, welche durch das Gesetz sündigen, durch das Gesetz.“

Röm 2,13

**non enim auditores legis iusti sunt apud deum, sed factores legis iustificabuntur.**

*Iul. Flor.* = Aug. *c. Iul. imp.* 2,151-152 (CSEL 85/1, 275) kommentiert den Vers folgendermaßen: „Auf der Grundlage dieses Prinzips argumentiert Paulus den ganzen Rest seines Buchs hindurch. Mal tadelt er den Hochmut der Judäer, mal wischt er den Heiden ihre leeren Ausreden vom Tisch. Beide Volksgruppen zugleich lehrt er, Christi Heilmittel (*medicina Christi*) recht anzuwenden. Ihm [*sc. Christus*] nämlich waren die Vergehen des Willens, von denen sich fernzuhalten ihm freistand, unbekannt. Er war die Form und die Norm (*forma et norma*) der Tugenden. Er verhalf den Gebesserten (*correctis*) zur Herrlichkeit seliger Ewigkeit.“ Christus und Gesetz werden hier sowohl identifiziert als auch differenziert. Christus ist Form und Norm tugendhafter Handlungen, jedoch nur insofern ihn der sich an ihm ausrichtende Mensch nachahmt. Christus selbst und sein Heilmittel, d. h. sein Gesetz, sind voneinander verschieden. Wichtig ist Julian vor allem die Kontinuität des Gesetzes. Sie wird von Christus nicht unterbrochen, sondern fortgeführt. Zum Motiv des „Heilmittels Christi“ vgl. Arbesmann, Concept; Lössl, Dolor, bes. 588-589 (zu Augustinus); Dumeige, Christ (zur frühen Kirche allgemein).

Röm 2,14

**cum enim gentes quae legem non habent, naturaliter \*ea quae legis sunt faciunt, 'eiusmodi' legem non habentes, ipsi sibi sunt lex.**

om. \*ea Vulg. Pelag. Budap. Ambrstr. | 'hi' Rufin. Ambrstr.; 'huiusmodi' Budap.

Dieser Vers folgt folgendem Zitat Julians *exp. Iob* 23,12 (CChr. SL 88, 65.51-53) zu *Iob* 23,12 (*mandatis labiorum eius...*): „Mit ‚Gebote von den Lippen Gottes‘ meint *Iob* die seiner Natur eingeprägte Kraft seines Verstandes, die anstelle des Gesetzes die Menschen die Gerechtigkeit lehren konnte, wie auch der Apostel sagt...“ Diese Aussage Julians erfolgt auf der Grundlage der Annahme, daß *Iob* Heide war und trotzdem vom Gesetz Gottes reden konnte, da Gott es ihn „auf natürliche Weise“ lehrte, etwa auch in Träumen und Visionen; vgl. *exp. Iob* 33.15-16 (90.41-48). Ähnlich der folgende Vers:

Röm 2,15

**qui habent opus legis scriptum in cordibus suis.**

Vulg. Pelag. Rufin. Ambrstr. ostendunt.

Iul. *Turb.* 2,109 (CChr. SL 88, 365.88-89): „Auch diejenigen, welchen der christliche Glaube fremd ist, können wahre Gerechtigkeit besitzen, was Paulus bezeugt, wenn er sagt, daß sie natürlicherweise tun, was im Sinne des Gesetzes ist.“

Röm 3,6-7

6: *†et† quomodo iudicabit deus †mundum? 7: si enim ueritas dei in meo mendacio abundauit in gloriam ipsius, quid adhuc et ego tamquam peccator iudicor?*

6: *†absit alioquin†* Vulg. Pelag. Rufin. Ambrstr. | *†hunc Pelag. Ambrstr.*

Iul. *Turb.* 1,58 (355.555-558): „Der Apostel sagte dies, damit diejenigen sich zurückhielten, welche behaupteten, daß die Sünden der Sterblichen dem Lob Gottes förderlich seien und Gott deshalb Unmögliches verordne, um sich die Möglichkeit zu verschaffen, sich zu erbarmen. Und durch diese apostolische Aussage (*sententia*) wird außerdem aufgezeigt, daß die Menschen gerecht abgeurteilt werden, weil die Gebote, die sie nicht einhalten, einhaltbar sind. Ungerecht verurteilt würden sie, wenn sie Gebote nicht einhielten, die ihnen als uneinhaltbare auferlegt wurden.“ – Die Spitze gegen Augustinus ist deutlich. Zu *sententia* vgl. Schäublin, Prägung 160: Schon bei der paganen Exegese sei es in erster Linie darum gegangen, was den Inhalt des Untersuchten anbelangt, die *διάνοια*, d. h. die *sententia* des betreffenden Autors zu ergründen.

Röm 3,19

*scimus quia omnia quae lex loquitur, his qui in lege sunt loquitur.*

Vulg. Pelag. Rufin. Ambrstr.: *scimus autem quoniam quaecumque*

Iul. *tr. Amos* 1,1,3-5 (262.85-87; 262-263): „Obwohl nun also nach dem von den Propheten zugrundegelegten Prinzip in erster Linie die Verbrechen des unter dem Gesetz lebenden Volkes angeklagt werden und auch der selige Amos darauf besteht, dies im Hinblick auf jene zehn Stämme zu tun, die Israel heißen, erwähnt unser Gott füglich und in seinem unergründlichen Ratschluß dennoch auch andere Völkerschaften, um sie nach denselben Kriterien zu prüfen wie auch das Volk der Judäer.“

Röm 3,24

*iustificati gratis per gratiam ipsius, per redemptionem, quae est in Christo Iesu.*

Iul. *tr. Iohel* 2,26-27 (CChr. SL 88, 247.376-377); s. zu Röm 4,25.

Röm 3,29-30

29: *an Iudaeorum deus tantum? nonne et gentium? immo et gentium.* 30: *†unus \*enim deus qui †iustificabit† circumcisionem ex fide, †praeputium per fidem.*

30: *†quoniam quidem* Vulg. Pelag. Rufin. Ambrstr. | *om. \*enim* Vulg. Pelag. Rufin. Ambrstr. | *†iustificat†* Pelag.; *†iustificauit†* Ambrstr. | *†et†* Vulg. Pelag. Rufin. Ambrstr.

So zitiert *tr. Amos* 2,9,7 (CChr. SL 88, 324-325) zu Am 9,7 (*numquid non ut filii Aethiopum uos estis mihi, filii Israel? ait dominus*). Julian: Die Geschichte Israels ist die Geschichte aller Völker: „Wie Israel aus Ägypten, so wurden die Palästinenser aus Kappadozien und die Syrer aus Cyrene herausgeführt; und ich habe sie in die Länder derjenigen hineingelassen, die es verdient hatten, hinausgeworfen zu werden. Glaubt also nicht, daß eure Tugenden verdient hätten, was ich in jedem dieser Fälle meiner Gerechtigkeit zuliebe getan habe.“ Iul. *Flor.* = Aug. *c. Iul. imp.* 1,131 (CSEL 85/1, 143) paraphrasiert (vgl. schon oben zu Röm 2,12); vgl. auch Theod. Mops. *in Rom* 3,30 (118 Staab): ἐπὶ τῶν Ἰουδαίων τὸ ἐκ πίστεως τέθεικεν, ὡς ἂν ἐχόντων μὲν καὶ ἑτέρας ἀφορμὰς πρὸς δικαίωσιν, οὐ δυναμένων δὲ αὐτῆς μετέχειν πλὴν ἐκ τῆς πίστεως· ἐπὶ δὲ τῶν Ἑλλήνων διὰ τῆς πίστεως, ὡς ἂν ἅπασαν τῆς δικαίωσε-

ως τὴν αἰτίαν ἐντεῦθεν ἔχόντων. Zum Motiv des Afrikaners (*aethiops*) als Symbol für die Universalität der Geschichte Israels sowie zur typologischen Deutung Jerusalems („Jeder ist dort geboren;“ vgl. Ps 86,3-5: *gloriosa dicta sunt de te ciuitas dei...*) auf die Kirche der Endzeit vgl. auch Lössl, Afrika 212-214.

Röm 4,13-22

13: non 'ergo' per legem promissio Abrahæ <sup>†</sup>, ut heres esset mundi, sed per iustitiam fidei. 14: si enim qui \*sunt ex lege, <sup>†</sup> heredes \*sunt, 'euacuata' est fides, +destructa+ est promissio. 15: lex enim 'iram' operatur; ubi 'autem' non est lex, nec praeuaticatio. 16: ideo ex fide, ut secundum gratiam <sup>†</sup> firma sit promissio omni semini, non ei \*tantum, 'quod' ex lege est <sup>†</sup>, sed <sup>†</sup> 'quod' ex fide est Abrahæ, qui est pater omnium nostrum, 17: sicut scriptum est: \*quia <patrem multarum gentium posui te> (Gen 17,5), ante 'deum' cui +credidit+ <sup>†</sup>, qui uiuificat mortuos et uocat \*ea, quæ non sunt, 'tamquam' <sup>†</sup> quæ sunt<sup>†</sup>; 18: qui 'praeter' <sup>†</sup> spem in 'spem' <sup>†</sup> credidit, ut fieret <pater multarum gentium> secundum \*id, quod dictum est: <sic erit semen tuum> (Gen 15,5), 19: et non <sup>†</sup> infirmatus \*in fide <sup>†</sup> considerauit corpus suum \*iam emortuum, cum <sup>†</sup> fere centum annorum esset, et emortuam uulnam Sarrae; 20: in repromissione 'autem' dei non haesitauit diffidentia, sed 'confirmatus' est <sup>†</sup> fide +dans+ gloriam deo 21: <sup>†</sup> 'plenissime sciens', quia +quaecumque+ promisit potens est et facere, 22: 'propter quod' <sup>†</sup> et +reputatum+ est illi ad iustitiam> (Gen 15,6).

13: 'enim' Vulg. Pelag. Rufin. Ambrstr. | <sup>†</sup> aut semini eius Vulg. Pelag. Rufin. Ambrstr. 14: om. \*sunt Vulg. Pelag. Ambrstr. | <sup>†</sup> hi Rufin. <sup>†</sup> hi sunt Ambrstr. | om. \*sunt Ambrstr. | 'exinanita' <sup>†</sup> Vulg. Pelag. Rufin. | +et abolita+ Vulg. +abolita+ Pelag. Ambrstr. +et euacuata+ Rufin. 15: 'ira' <sup>†</sup> Rufin. | 'enim' <sup>†</sup> Pelag. 16: <sup>†</sup> ut Vulg. | om. \*tantum Vulg. Pelag. Rufin. Ambrstr. | 'qui' <sup>†</sup> Vulg. Pelag. Rufin. | <sup>†</sup> solum Vulg. Pelag. <sup>†</sup> tantum Rufin. Ambrstr. | <sup>†</sup> et ei Vulg. Pelag. Rufin. Ambrstr. | 'qui' <sup>†</sup> Vulg. Pelag. Ambrstr. 17: om. \*quia Vulg. | 'eum' <sup>†</sup> Rufin. Ambrstr. | +credidisti+ Ambrstr. | <sup>†</sup> deum Rufin. | om. \*ea Pelag. Rufin. | 'quasi sint' <sup>†</sup> Vulg. | om. \*tamquam Pelag. | <sup>†</sup> ea Ambrstr. 18: 'contra' <sup>†</sup> Vulg. Pelag. Rufin. Ambrstr. | 'spe' <sup>†</sup> Vulg. | om. \*id Vulg. Pelag. Rufin. Ambrstr. 19: <sup>†</sup> est Vulg. Pelag. | om. \*in Vulg. Rufin. | <sup>†</sup> non Pelag. Ambrstr. | om. \*iam Ambrstr. | <sup>†</sup> iam Ambrstr. 20: 'etiam' <sup>†</sup> Pelag. Rufin. | 'confortatus' <sup>†</sup> Vulg. Pelag. Rufin. | <sup>†</sup> in Ambrstr. | +dando+ Ambrstr. 21: <sup>†</sup> et Vulg. Rufin. | 'certum habens' <sup>†</sup> Ambrstr. | +quod+ Vulg. 22: 'ideo' <sup>†</sup> Vulg. Pelag. Rufin. | 'ideoque' <sup>†</sup> Ambrstr. | +aestimatum+ Ambrstr.

Zum Text: Budap. stimmt hier generell kaum mit Julian überein (vgl. dazu auch Bammel, Römerbrieftext 318-325); zu Pelagius' Auslegung der Passage s. De Bruyn, Commentary 86-87; zu Julians Auslegung von Röm 4,13-6,19 vgl. Bruckner, Julian 112-116.

Iul. *Turb.* 1,54 (CChr. SL 88, 352-353) zitiert die Passage in aller Länge, um sie dann in Kombination mit 1 Kor 15,36.38 und Gen 20,1-18 zu kommentieren: Wenn Gott, wie hier, der natürlichen Fortpflanzung eine derartige Rolle im Heilsplan zuweist, so Julian, kann diese kaum Trägerin einer Erbschuld sein. Der ganze Kontext legt nahe, daß sie als solche heilsrelevant ist. Im übrigen werde in jedem Fortpflanzungsakt das neue Wesen nicht nur aus dem Erbmaterial der Eltern gezeugt, sondern auch von Gott, wie Adam, aus nichts geschaffen. Was aber Gott schafft, so Julian, ist rundheraus gut. Ähnlich Iul. *Flor.* = Aug. c. Iul. imp. 2,153-162 (CSEL 85/1, 276-283): Der Glaube setzt das Gesetz voraus, das Gesetz aber kommt nicht ohne Glauben aus. Die Erfüllung der Verheißung wird Abraham als Lohn für seinen Glauben angerechnet. Gleichzeitig wird die Beschneidung als Zeichen des Gesetzes eingeführt. Darüberhinaus handelt Gott auch völlig gratuit. Nicht, so Julian, daß die Beschnittenen nicht Erben wären. Es solle nur gesagt werden, daß die Verheißung sinnlos wäre, wenn der Glaube keine Bedeutung hätte. Die Logik habe hier den Schrifttext zu ergänzen: Die aus dem Gesetz (die Beschnittenen) sind Erben, jedoch nur insofern auch sie glauben. Die aus dem Glauben sind Erben, auch wenn sie nicht aus dem Gesetz sind. Ebd. 2,159 (281): „Deshalb faßt Paulus das Argument zusammen, wie folgt: Wenn nur diejenigen Erben der Verheißung wären, die aus dem Gesetz sind, so daß alle nicht Beschnittenen ausgeschlossen wären, würde folglich niemandem, der aus dem

Gesetz ist, die Verheißung vorenthalten, d. h. wenn nur die Beschneidung zählte, so daß ohne sie der Glaube nichts zählte, wäre ebenso klar, daß die Heiden samt und sonders verworfen wären, wie daß von den Juden niemals jemand ins Verderben gehen könnte.“

Bereits zu Röm 3,20 lieferte Orig. (Rufin.) in *Rom* 3,20 (PG 14, 941) folgenden Vergleich: Das Gesetz erkenne – durch den Glauben, wie im gegebenen Zusammenhang zu ergänzen wäre – die Sünde wie die Medizin die Krankheit. Die Medizin sei nicht Ursache der Krankheit, sondern ihrer Heilung, wenn auch nicht die einzige. Es gebe tiefere. Dennoch setze die Medizin bei der Krankheit an. Um heilen zu können, müsse sie in und mit ihr arbeiten. Die Logik ist dieselbe: Die Medizin ist nicht identisch mit der Heilung. Ohne Heilung ist die Medizin wertlos. Nicht jede Heilung aber erfolgt notwendigerweise mit Hilfe der Medizin (vgl. Lk 5,31: „Nicht die Gesunden brauchen den Arzt...“).

Vgl. ebd. 2,159 (281) auch Julians hermeneutische Bemerkung: „Hier muß man die Gewohnheit der Schriften verstehen, daß nicht ständig verneint wird, was nicht ständig gesagt wird. Durch Gebrauch des Einsichtsvermögens ist zu ergänzen, was der Text nicht expliziert.“ – Da, so Julian, der Text rhetorische (formal verkürzte, unvollständige) Logik gebraucht, sind die nicht ausgesagten Schritte in der Analyse zu ergänzen. Das sei etwas anderes als das, was Augustinus tue, nämlich eigene Theorien in den Text hineinzulesen.

Ebd. 2,161 (282) zu Röm 4,15: Diese Stelle, so Julian, kann sich nicht auf neugeborene Kinder beziehen; denn das Gesetz gelte nur dort, wo es Verantwortung, *ratio*, anspreche. So nämlich sei dieser Vers zu verstehen. Wo kein Gesetz, da auch keine Übertretung. Nur Personen, die aufgrund ihrer Rationalität, ihres geistigen Vermögens, zur Verantwortung gezogen werden können, können auch für Übertretungen belangt werden.

Ebd. 6,40 (PL 45, 1600): Natürlich, so Julian, bezieht sich die Passage nicht darauf, daß durch das Gesetz erst die Sünde in die Welt komme. Das Gesetz sei doch heilig (s. Röm 7,12.13: *lex sancta ... mandatum sanctum, iustum, bonum*; sowie 1 Kor 15,46).

Julians Auslegung ähnelt hier eher derjenigen Origenes' (Rufins) als Pelagius' (s. De Bruyn, *Commentary* 87; Bammel, *Römerbrieftext* 324-325). Es ist nicht ganz klar, ob er mit *lex* immer die Tora oder nicht auch manchmal das Naturgesetz meint. Auf letzteres könnte hindeuten, daß er die Beschnittenen ohne Not in sein Modell einer Gerechtigkeit aus Glauben integrieren zu können scheint.

#### Röm 4,23-25

23: *non est autem scriptum, 'tantummodo propter ipsum', quia reputatum est illi* <sup>T</sup>, 24: *sed et propter nos, quibus reputabitur credentibus in eum, qui suscitavit Iesum \*Christum dominum nostrum a mortuis*, 25: *qui traditus est propter delicta nostra et 'resurrexit' propter iustificationem nostram*.

23: 'tantum propter ipsum' Vulg. Pelag. 'propter ipsum tantum' Rufin. | <sup>T</sup>ad iustitiam Rufin. 24: om. \*Christum Vulg. Pelag. Rufin. 25: 'surrexit' Pelag. Rufin.

Iul. *Flor.* = Aug. *c. Iul. imp.* 2,154 (CSEL 85/1, 277-278): Im weiteren Kontext – 2,150-172 (273-291) – zitiert bzw. paraphrasiert und kommentiert Julian die für das Verständnis von Röm 5,12 relevanten Stellen. Er wirft Augustinus Voreingenommenheit bei der Auslegung der entsprechenden Römerbriefpassagen vor. Paulus mache deutlich, daß die Verheißung der Lohn Adams für seinen Glauben sei. Ob für Juden oder Heiden, Kriterium des Heils sei der Glaube. Zu den folgenden Stellen (ebd. 2,157-161) s. oben. Ebd. 2,162 (283) schließt Julian: „All dies steht da ja nicht nur wegen Abraham (daß es ihm als Gerechtigkeit angerechnet wurde), sondern auch wegen uns, denen es natürlich angerechnet wird, wenn wir an Gott glauben, der Christus von den Toten auferweckt hat...“

#### Röm 4,25-5,2

4,25: *qui traditus est propter 'delicta' nostra et surrexit propter iustificationem nostram*. 5,1: *iustificati 'itaque' ex fide pacem habeamus ad deum per dominum nostrum Iesum Christ-*



um, 2: *per quem et accessum habemus* <sup>T</sup> *in gratiam istam, in qua stamus, et gloriamur in spe gloriae dei.*

25: 'peccata' Ambrstr. 5,1: 'igitur' Vulg. Pelag. Rufin. Ambrstr. Budap. 2: 'fide' Vulg. *per fidem* Pelag. Rufin. Ambrstr. Budap.

Röm 5,1-2 wird so zitiert in Iul. *Flor.* = Aug. *c. Iul. imp.* 2,165 (CSEL 85/1, 286). Auffällig ist die Verwendung von *delicta* statt *peccata* 4,25 sowie die Auslassung von *fide* bzw. *per fidem* 5,2 (s. aber weiter unten in diesem Absatz zu *tr. Iohel* 3,20-21). Vgl. Bruckner, Julian 113: Paulus, so Julian, fordert die Gläubigen auf, die Herrlichkeit Gottes zu preisen und sich vor Augen zu halten, „ein wie wertvoller Trost die christliche Philosophie schon jetzt sei (2,166: *quid confederat fidelibus philosophia christiana*);“ zu letzterem, von Augustinus geprägten Ausdruck s. auch Madec, *Philosophia christiana*.

Iul. *tr. Iohel* 2,26-27 (CChr. SL 88, 246.370-247.389) konstruiert folgende Typologie zu Joël 2,26-27 (*et commedetis et saturabimini et laudabitur nomen domini dei uestri ... et non confundetur populus meus in aeternum*): „Das also, was [dieser Stelle gemäß] Hiskija geleistet hat, können wir auf die Werke unseres Erlösers beziehen, doch freilich offenbar so, daß das, was in jener Zeit auf mittelmäßige Weise vollbracht wurde, erst im Zeichen des Evangeliums seine ganze Fülle entfaltete;“ vgl. oben S. 176 zu Julians Definition von *theoria* (zu *brevis* und *cumulus*). Julian weiter: „Denn der wahre Lehrer der Gerechtigkeit ist natürlich jener, ‚in dem sämtliche Schätze der Weisheit und der Wissenschaft verborgen sind‘ (Kol 2,3), ‚der wegen unserer Vergehen verraten wurde und wegen unserer Gerechtigkeit auferstand‘ (Röm 4,25), so daß ‚wir durch seine Gunst, ohne Gegenleistung, gerechtfertigt wurden, durch die Erlösung in Christus Jesus‘ (Röm 3,24), und von den alten Irrtümern befreit und ausschließlich der Gerechtigkeit untertan gemacht (Röm 6,18); und jeder in der Vergangenheit herrschende Mangel an heilsamen Dingen ist damit durch eine neugewonnene Fruchtbarkeit ausgetrieben. Wir aber stehen unter dem Befehl einer neuen Lehre und einer neuen Fülle, von der das Evangelium verheißt: ‚Sucht zuerst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit, alles übrige wird euch hinzugegeben werden‘ (Mt 6,33);“ zur Bedeutung von Kol 2,3 bei Augustinus s. Madec, Christus. Damit schließt Julian die Stelle: „Und so wird ‚das Volk, das sein eigen ist (*populus acquisitionis*)‘ (1 Petr 2,9) in Ewigkeit nicht straucheln, solange es sich nur an das Wort des Erlösers hält: ‚Siehe ich werde mit euch sein bis ans Ende der Zeiten‘ (Mt 28,20). Unter seiner Führung also und in seiner Gegenwart verweilend, stehen die Scharen der Gläubigen immer sicher und eifrig bereit, und was immer sie im Kampf an Widrigem zu ertragen haben werden, mögen sie im Hinblick darauf erleben, daß es von den darauf folgenden guten Erfahrungen jeweils wieder dem Vergessen überantwortet werde, so daß es ihnen scheine, als sei ihnen immer nur Angenehmes widerfahren.“

Ähnlich Iul. *tr. Iohel* 3,20-21 (258.241-259.247) zu Joël 3,20-21 (*et Iudaea in aeternum habitabitur, et Hierusalem in generationem et generationem. et mundabo sanguinem eorum quem non mundauerant, et dominus commorabitur in Sion*): „Was wir für die Lage unter der Herrschaft Hiskijas so lesen, als ob es tatsächlich nur zum Teil so gewesen sei, dürfen wir für die Zeit ‚des Mittlers zwischen Gott und Menschen‘ (1 Tim 2,5) so verkünden, daß es im Übermaß Erfüllung gefunden hat.“ Auf seine eigene Zeit bezogen, ist die Rede des Propheten also Übertreibung, auf Christus und die Endzeit bezogen eine Unterbreitung. Zur hier angewandten Hermeneutik s. erneut oben S. 176; zur Bedeutung von 1 Tim 2,5 bei Augustinus bzw. in der Auseinandersetzung zwischen Augustinus und Julian vgl. Lössl, *Intellectus*, bes. 319.325.376.387.407. Julian verwendet den Vers dezidiert im Sinne seines Gerechtigkeitsbegriffs (*iustitia = aequitas*), so auch Theodor (vgl. Wickert, Studien 79). Julian weiter: „Er ist gestorben ‚wegen unserer Vergehen und auferstanden wegen unserer Gerechtigkeit‘, daß ‚wir, aus Glauben gerechtfertigt, Frieden haben bei Gott‘ (Röm 4,25-5,1), der versprochen hat, in Zion zu verweilen, indem er sagte: ‚Siehe ich werde mit euch sein bis ans Ende der Zeiten‘ (Mt 28,20).“

## Röm 5,3-5

3: non solum autem, sed et gloriamur in 'pressuris' scientes, 'quoniam' tribulatio patientiam operatur, 4: patientia 'autem' probationem, probatio +autem+ spem, 5: spes 'autem' non confundit, quia caritas dei diffusa est in cordibus nostris per spiritum sanctum qui datus est nobis.

3: 'tribulationibus' Vulg. Pelag. Rufin. Ambrstr. | 'quod' Vulg. Pelag. 'quia' Rufin. 4: 'vero' Rufin. | +vero+ Vulg. Pelag. 5: 'vero' Rufin.

Zum Text: Vv. 4-5 hat Julian dreimal hintereinander *autem*. Vulg. und Pelag. versuchen zu variieren, indem sie statt des zweiten *autem uero* setzen. Rufin. scheint die eleganteste Lösung vorzulegen, indem er statt des ersten *autem uero* setzt, das zweite *autem* läßt und dann in v. 5 noch einmal *uero* setzt (vgl. Bammel, Römerbrieftext 328).

Zu Julians Auslegung der Passage in *Flor.* = Aug. *c. Iul. imp.* 2,166 (CSEL 85/1, 287): „Nicht nur versetzen uns diese Wohltaten in die Lage, daß wir uns einst (sc. in ferner Zukunft) über die Herrlichkeit der uns geschenkten Gnadengaben werden freuen können. Nein, schon jetzt, vorderhand, noch mitten in der Hitze der Bedrängnis sind wir mit dem Eifer ausgestattet, den der Besitz der Tugend selbst mit sich bringt. Für die Raserei der Verfolger, jene Roheit der Gottlosen, haben wir folglich nur ein müdes Lächeln übrig. Die aus der Übung der Geduld hervorwachsende Bildung schätzen wir, nicht so sehr die durch die Freude verursachte Verwirrung, und von der Sünde halten wir uns nicht nur im Hinblick auf die in Aussicht stehende Belohnung fern, sondern wir erachten bereits das nicht Sündigen selbst für einen Lohn.“ Mit *furor persequentium* bezieht sich Julian ganz offensichtlich auf Augustinus und seine Anhänger. Die Entgegensetzung von *eruditio patientiae* und *perturbatio laetitiae* spielt auf die stoische Emotionenlehre an (vgl. O'Daly, *Affectus* 166-167); zu Augustins Antwort auf diese Stelle vgl. Lössl, *Intellectus* 390.

Zu Röm 5,5 s. auch ebd. 2,167 (288): „... d. h. durch die Gaben des Heiligen Geistes hat Gott seine Liebe zum Menschengeschlecht unter Beweis gestellt. Er hat also getreu in Gänze wiederhergestellt, was er den Glaubenden versprochen hat.“

## Röm 5,6-11

6: 'utquid' enim Christus cum \*adhuc 'infirmi essemus' secundum tempus pro impiis mortuus est? 7: uix enim pro iusto quis moritur; nam pro bono forsitan quis <sup>†</sup> audeat mori. 8: commendat autem 'deus caritatem suam' in +nobis+, quoniam \*si, cum adhuc peccatores essemus, Christus pro nobis mortuus est, 9: multo <sup>†</sup> magis <sup>†</sup> 'iustificati nunc' in sanguine ipsius salui erimus +per eum ab ira+. 10: si enim cum inimici essemus reconciliati sumus deo per mortem filii eius multo magis reconciliati salui erimus in uita 'eius', 11: non solum autem \*hoc sed et 'gloriantes' in deo per dominum nostrum Iesum Christum, per quem nunc reconciliationem accepimus.

6: 'adhuc' Vulg. Rufin. | om. \*adhuc Rufin. | 'essemus infirmi' Rufin.; 'peccatores essemus' Ambrstr. 7: 'et' Vulg. Rufin. 8: 'suam caritatem deus' Vulg. Pelag. Rufin. Ambrstr. | +nos+ Vulg. | om. \*si Vulg. Pelag. 9: 'igitur' Vulg. Pelag. | 'ergo' Rufin. | 'nunc iustificati' Rufin. | +ab ira per ipsum+ Vulg. Pelag. Rufin. Ambrstr. 10: 'ipsius' Vulg. Pelag. Rufin. Ambrstr. 11: om. \*hoc Vulg. Pelag. Rufin. | 'gloriamur' Vulg. Pelag. Rufin. Ambrstr.

V. 5,6a wird zitiert im Kontext der Auslegung von Röm 8,32 in *Flor.* = Aug. *c. Iul. imp.* 2,169 (CSEL 85/1, 288): „Der seinen eigenen Sohn nicht geschont, sondern ihn um unserer willen [dem Tod] überliefert hat‘ (Röm 8,32a), ihn, durch den er uns durch das Wirken des Heiligen Geistes geheiligt hat, ‚mit dem er uns‘ zweifellos ‚alles geschenkt hat‘ (Röm 8,32b), ‚Christus, der, als wir noch schwach (*infirmi*) waren, zu gegebener Zeit für Gottlose gestorben ist‘ (Röm 5,6).“ – Ambrstr. hat statt *infirmi peccatores*; zu ebd. 2,170 (289) s. auch Bruckner, Julian 113.

Weitere Anmerkungen zum Text: V. 6: Vielleicht zur Vermeidung einer Wortwiederholung hat Julian am Anfang *utquid* statt *adhuc*. Auch Pelag. hat *ut quid*. Rufin. hat *adhuc*, streicht aber das zweite *adhuc* ersatzlos und wirkt damit ebenfalls eleganter als Vulg. (die doppelte *adhuc* hat. Allerdings existiert auch für Vulg. ein Überlieferungsstrang mit *utquid*.) V. 7: Auch bei Pelag. fehlt *et*. V. 8: Pelag. hat dieselbe Stellung wie Vulg., doch hat Pelag. *nobis* wie Julian, nicht jedoch *si*. Ansonsten ähnelt Pelag. Vulg., nicht aber Julian. Zur Wortstellung in v. 8: *Flor.* = Aug. *c. Iul. imp.* 1,48 (CSEL 85/1, 38) zeigt, daß Julian auch eine andere Wortstellung kannte als die oben zitierte. Zum Inhalt:

Zu Röm 5,6 ebd. 2,170 (289): „So zeigt sich, einen welch hohen Grad an Frömmigkeit Christus aufwies, da er es nicht für unter seiner Würde hielt zu sterben, und zwar für solche, die keinerlei gute Verdienste ihr Eigen nennen konnten (*nihil boni merentibus*).“ Gegen Augustinus bezieht Julian dies speziell auf die ungetauft verstorbenen Neugeborenen.

Zu Röm 5,8 im Kontext von Röm 8,32 ebd. 1,48 (38): Gott, der uns seine Liebe hat zuteil werden lassen (Röm 5,8) und dabei seinen eigenen Sohn nicht geschont hat (Röm 8,32), dieser Gott, so Julian, kann nicht *nascentium persecutor* sein, d. h. ein Gott, der die ungetauft verstorbenen Neugeborenen der Verdammnis aussetzt, wie Augustinus behauptet. Dieselbe Kombination findet sich auch ebd. 1,94 (109).

## Röm 5,12

12: **per unum hominem 'peccatum intrauit in mundum' et per peccatum mors et +ita+ in omnes homines pertransiit, in quo omnes peccauerunt.**

12: 'in hunc mundum peccatum intrauit' Vulg. Pelag. | 'peccatum in hunc mundum intrauit' Rufin. Ambrstr. | +sic+ Ambrstr.

Iul. *Flor.* = Aug. *c. Iul. imp.* 1,23 (CSEL 85/1, 20) wirft Augustinus Unredlichkeit bei der Wiedergabe von *Turb.* 4,324a (CChr. SL 88, 395.456-459) *c. Iul.* 6,75 (PL 44, 868) vor. Hat Augustinus etwas unterschlagen oder verfälscht? Es läßt sich aus der Überlieferung nicht erkennen. Aus dem Vorhandenen läßt sich jedoch einiges erschließen. *C. Iul.* 6,75 deutet Augustinus an, daß Julian Röm 5,12 textkritisch untersuchte und die beiden in der Überlieferung auftretenden Versionen *in quo* und *propter quod* als Synonyme auffaßte. Julian verwies dazu auf Ps 118,9LXX (*in quo corrigit iuuenior uiam suam* = „auf [dein Wort hin] geht der Jüngling seinen Weg“) sowie einen Satz aus der Rede des Stephanus Apg 7,29, der sowohl als *fugit Moyses in uerbo hoc* als auch als *fugit Moyses propter uerbum hoc* überliefert wird. Beide Versionen bedeuten nach Julian: „Und auf dieses Wort hin ergriff Moses die Flucht.“ Worauf immer sich Julian mit seiner Anspielung *Flor.* = Aug. *c. Iul. imp.* 1,23 bezieht, klar ist, daß Augustinus und Julian die Lesart *in quo* bevorzugten. Der in der Literatur oft angeführte Verweis auf griech. ἐν ᾧ zur Widerlegung von Augustins Verständnis der Stelle ist daher im Kontext der Kontroverse zwischen Augustinus und Julian fehl am Platz. Bruckner (Julian 113, Anm. 1) fragt sich überflüssigerweise, warum Julian sich nicht auf die auch bei Theodor von Mopsuestia zu Röm 5,13 (118. 26-27 Staab) zu findende Version der Stelle beruft. Da er *in quo* ebenso wie *propter quod* als eine präzise Übersetzung des Griechischen auffaßt, dürfte er sich dazu kaum veranlaßt gesehen haben. Er hatte ja nichts gegen Augustins *Text*; was ihm Probleme bereitete, war Augustins *inhaltliches Verständnis* des *in quo* (s. dazu auch Lössl, *Intellectus* 375, Anm. 341 zur Frage des ἐν ᾧ); vgl. auch oben S. 109, Anm. 169; S. 148, Anm. 6.

Dementsprechend steht im folgenden die inhaltliche Diskussion des Verses im Mittelpunkt; s. etwa schon *Turb.* 4,325 (395.472-476): „Wenn Paulus hier von einer Erbsünde (*tradux peccati*) spräche, würde er kongruenterweise sagen: '[Bei allen Menschen] auf dieselbe Weise wird die Sünde übertragen, da alle [auf dieselbe Weise, nl.] aus der Lust des Beischlafs gezeugt werden, und,' so würde er hinzufügen: 'insofern wird sie übertragen, als (*in quo*) sie [alle letztlich] aus der fleischlichen Korruption (*tabida carne*) des er-

sten Menschen hervorgehen.“ Tatsächlich, so Julian, ist bei Paulus aber weder von der natürlichen Fortpflanzung, noch von fleischlicher Korruption die Rede, sondern lediglich von Adams Sünde als Ursache des Todes (d. h. der Sterblichkeit) und dem Tod als Anlaß für den Hang bei den Menschen zum weiter Sündigen. Aus diesem Grund *Flor.* = Aug. *c. Iul. imp.* 2,24 (CSEL 85/1, 79): *non possit trahi ex his originale peccatum*; vgl. dazu oben *Turb.* 4,325 Julians Einforderung der *congruentia*.

Immer wieder kommt Julian hierauf zurück: Kein Mensch werde „in Sünde geboren“ (ebd. 2,20). Nur die Manichäer (2,21: *pietati et rationi rebelles*) glaubten so etwas. Der Zusammenhang zwischen Adams Sünde und der Sünden der übrigen Menschen bestehe darin, daß letztere erstere nachahmen. Das Prinzip der *imitatio* oder *aemulatio* finde sich schon in den Psalmen; s. ebd. 2,48 (197) zu Ps 36,1LXX (*noli aemulari...*; „werde nicht wie...“);<sup>246</sup> 2,49 (198) zu Weish 2,25 (*imitantur eum...*); 2,52 (200): *imitatio autem semper animorum est*, d. h. eine körperliche Übertragung wäre natürlich und hätte keinerlei spirituellen und moralischen Implikationen; 2,53 (201): Wenn Paulus etwas anderes als Nachahmung gemeint hätte, müßte dies aus der Schrift belegbar sein; 2,56 (203): Paulus rede vom Eintritt der Sünde „durch einen Menschen“, zur natürlichen Fortpflanzung aber bedürfe es zweier Menschen. Der Eine aber, durch den jeder Mensch in die Welt komme, sei Gott; 2,59 (206): Von Adam und Eva heiße es nicht *et erunt duo in uno homine*, sondern *et erunt duo in una carne* (Gen 2,24); 2,62 (208): Selbst wenn Paulus ein Traduzianist wäre, würde er behaupten, daß sich die Sünde durch Nachahmung ausbreite, um nicht den Schuldaspekt zu unterschlagen; dies nämlich würde ihn zum Manichäer machen; 2,63 (209): Paulus’ Unterscheidung von Sünde und Tod entspreche seiner Unterscheidung von Sünde und Strafe; 2,68 (212): Der Straftod (vgl. dazu Bruckner, Julian 115, bes. Anm. 1) werde auf jene übertragen, die auf Adams Sünde hin sündigen, und zwar aus freiem Willen. Nach Bruckner ebd. versteht Julian im Kontext von Röm 5,12 unter Tod ausschließlich den ewigen Straftod, Theodor jedoch den natürlichen, leiblichen Tod. Dazu daß diese Unterscheidung zu vereinfachend ist, vgl. jedoch *ep. Ruf.* 18 (CChr. SL 88, 339.77) die Rede vom Tod als indifferent (*[mors] quae non semper est malum*), sowie zur Unschärfe des Todesbegriffs bei Theodor, Wickert, Studien 101-120; vgl. auch unten S. 276-277.

Weitere Stellen: *Flor.* = Aug. *c. Iul. imp.* 2,145 (267); 173 (292-293): *imitatione non generatione*; 184 (301): Paulus, so Julian, klagt den Willen (*uoluntas*) zur und das Beispiel (*exemplum*) der Sünde an; 191-192 (308): Nach Röm 5,14, so Julian, erfolgt das Sündigen im Hinblick auf die Übertretung Adams, d. h. durch Nachahmung derselben; 3,58 (398); 3,85 (409): Daß die Sünde, wie Paulus sagt, durch einen Menschen in die Welt kam, d. h. bei einem Menschen ihren Ausgang nahm, so Julian, ist noch kein Beweis für die Richtigkeit des Traduzianismus; 4,90 (PL 45, 1391); 4,104 (1399-1400).

Röm 5,13-14

13: *usque ad legem enim peccatum* <sup>†</sup> *in \*hoc mundo; peccatum autem non* <sup>†</sup> *imputabatur*, *cum lex non* <sup>†</sup> *esset*, 14: *sed regnavit mors ab Adam usque ad Moysen* <sup>†</sup> *etiam in eos, qui* <sup>†</sup> *non peccauerunt in similitudinem praevaricationis Adae qui est forma futuri.*

13: <sup>†</sup>erat Vulg. Pelag. Ambrstr. | om. \*hoc Vulg. Pelag. | <sup>†</sup>imputatur<sup>†</sup> Vulg. Pelag. Rufin. | <sup>†</sup>est<sup>†</sup> Vulg. Pelag. 14: om. \*etiam Rufin. Ambrstr. | om. \*non Rufin. Ambrstr.

Vgl. *Iul. Flor.* = Aug. *c. Iul. imp.* 2,185 (CSEL 85/1, 302). Die erste Hälfte von v. 13 ist identisch mit Rufin. Auffällig sind auch die Ähnlichkeiten zwischen Julian und Ambrstr. sowie zwischen Rufin. und Ambrstr. in v. 14. *Iul. Flor.* = Aug. *c. Iul. imp.* 2,70.71 (CSEL 85/1, 214-215) steht für v. 13 die Version *usque ad legem peccatum in mundo*; ebd. 2,72

<sup>246</sup> Vgl. dazu die interessante Definition in der Epitome zu Theod. Mops. *exp. Ps* 36,1 (CChr. SL 88A, 166.7-9): *«noli aemulari» ... pro: imitari uelut cum quodam dolore propriae egestatis. aemulatio est affectio, si id quod concupiscas alter potitur, ipse careas.*

(216): *peccatum autem non deputabatur, cum lex non esset*; vgl. dazu, was den Inhalt des Verses angeht, Röm 5,20: *per legem cognitio peccati*.

Julian ebd.: „Daß durch das Gesetz die Sünde erkannt wird, während vor dem Gesetz Ignoranz herrscht, was die Sünde betrifft, ist zweifellos ein überaus starkes Argument für die Einführung des Gesetzes;“ 2,73 (216), an Augustinus gerichtet: „Das ist es doch, worauf unser ganzer Streit hinausläuft: Zeig’ mir einen einzigen Fall, in dem irgendjemandem unter dem Gesetz die Erbsünde als solche angerechnet wurde, oder zeig’ mir einen Fall, wo das nachgewiesen wurde, dann stimme ich dir zu, daß Paulus davon redet;“ 2,74 (217): „Andernfalls ... gib zu, daß er von jener Sünde redet, die durch Nachahmung übertragen, freien Willens begangen, vom Gesetz als solche erwiesen und durch die Anwendung des Prinzips der Gleichheit vor dem Gesetz (*aequitate*) bestraft wird.“

2,185-187 (302-305): Paulus „unterscheidet hier zwei Arten von Sünde anhand zweier verschiedener Begriffe. Er zeigt, daß Sünde etwas anderes ist als Übertretung des Gesetzes. Was er zeigen will, ist lediglich, daß zwar jede Übertretung eine Sünde ist, nicht aber jede Sünde eine Übertretung. Der Ausdruck ‚Übertretung‘ (*praeuaricatio*) deutet an, daß, wie es scheint, das, was an einer Sünde tadelnswert ist, umso mehr, d. h. das Ausmaß der Schuld einer Sünde umso größer ist, je mehr sich jemand einer Übertretung von Geboten schuldig macht, statt ohne Ermahnung durch ein Gesetz allein durch Nichtbeachtung des angeborenen Verstandes eine Sünde zu begehen. Was demnach also die Situation betrifft, die herrschte, ehe das Gesetz, welches das Volk, das unter ihm lebt, unter keinen Umständen mißachten darf, durch die Vermittlung des Mose erlassen und in Buchstaben gekleidet wurde, so klagt Paulus für die Zeit von Adam bis Mose die von einem Übermaß an Korruption verdorbenen Menschen zwar der Sünde, nicht aber der Übertretung des Gesetzes an; denn diejenigen, für welche kein Gesetz erlassen wurde, können nicht als Übertreter von Vorschriften gelten, obwohl auch sie sich schuldig machen, da sie unter Mißachtung der in jedem einzelnen Menschen als Eigenschaft angelegten Verstandeskraft entweder das jeder menschlichen Gesellschaft zugrundeliegende Gemeinschaftsgefühl (*affectus humanae societatis*) oder das Schamgefühl verletzen; und auch durch gegenseitige Nachahmung, kann man sagen, sündigen sie, wenngleich auch nicht im Sinne der Übertretung; denn ein Gesetz ist ja noch nicht erlassen (*necdum lata*). Vor dem Gesetz also existiert zwar Sünde, nicht aber Übertretung, nach dem Erlaß des Gesetzes aber existiert nicht nur Sünde, sondern auch Übertretung.<sup>247</sup> Es herrschte aber der ewige Tod, dem Adam sich verschrieben hatte, da er sich anmaßte, Gott zu sein. Jener Tod ist also durch die Sünde verschuldet, d. h. eine Strafe; und er herrschte auch vor dem Gesetz in jenen, die sündigten, wie den Sodomiten und denen, die während der Sintflut oder zu verschiedenen anderen Zeiten wegen ihrer, obgleich aus freiem Willen bejahten Bosheit verzehrt wurden; und er herrschte auch nach dem Erlaß des Gesetzes in denen, die er aufgrund der Übertretung schuldig machte. Da die Gerechtigkeit, die richtet, ohne die Sünde anzurechnen, wenn es nicht jeweils freisteht, sie zu begehen oder nicht zu begehen, diejenigen, welche ohne Gesetz sündigten, auch ohne das Gesetz richtet, richtet sie diejenigen, welche unter dem Gesetz sündigen, durch das Gesetz. Wenn also Paulus davon redet, daß ‚aber der Tod von Adam bis Mose auch in jenen herrschte, die nicht im Hinblick auf die Ähnlichkeit ihrer Übertretung mit derjenigen Adams sündigten‘ (Röm 5,14), ist dies so zu deuten, daß er die Judäer, die unter dem Gesetz sündigen, als Adam ähnlich definiert, insofern sie das Gesetz übertreten, weil auch jenem ersten Menschen, wenn man so will, das Gesetz nicht schriftlich, durch ein Buch, sondern mündlich ans Herz gelegt wurde, nämlich sich des Genusses der Frucht des Baums zu enthalten. Die Erfüllung bestand im Gehorsam jenem Gebot gegenüber, das Verbrechen der Übertretung im Essen der Frucht unter Mißachtung des Gebots. Also wird auch nach dem Erlaß des Gesetzes durch Mose

<sup>247</sup> Vgl. ebd. 2,221 (333): *uoluntas ... ante legem peccatrix, post legem praeuaricatrix*.

das Volk, wenn es sich eines Vergehens schuldig macht, dieses Vergehens überführt, insofern es sich dabei um eine Nachahmung der Übertretung Adams handelt; denn genauso [wie diese] sündigte auch jener, nämlich durch Übertretung eines Gesetzes. Während der Zeit zwischen den beiden Gesetzen aber, dem ersten, mündlich, nicht schriftlich erteilten, und dem zweiten, schriftlich erlassenen und überlieferten, erweisen sich diejenigen, welche sündigen, der Sünde zwar nicht als fremd, sie sündigen jedoch nicht in Nachahmung der Übertretung Adams, da für sie ja kein Gesetz erlassen wurde, durch dessen Übertretung sie sich vergehen könnten.“ Schon Bruckner (Julian 114, Anm. 1) verweist auf die Ähnlichkeit zwischen Julians und Theodors (118-119 Staab) Auslegung, aber auch auf den anscheinlichen Unterschied, daß Theodor die Sünde Adams nicht mit der Sünde unter dem Gesetz in Parallele setze. Wickert (Studien 124) zeigt, daß dieser Unterschied auf das Verständnis Theodors von *ἄχρι*, *usque [ad]*, zurückzuführen ist, das er als „solange als, während“ auffaßt statt wie Julian als „bis zu, ehe, bevor“. Möglicherweise erkannte Julian dies als Mißverständnis und glich seine Exegese in diesem Punkt derjenigen Augustins an. Um jedoch zu einem ausgewogenen und präzisen Urteil über Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen Theodors und Julians Auslegung zu gelangen, wären ihre Gesetzesbegriffe im Detail zu untersuchen. Beide nämlich unterscheiden nicht immer streng zwischen natürlichem Sittengesetz und von Gott erlassener Tora. Ein Grund dafür dürfte in ihrer eng mit dem Schöpfungsbegriff verbundenen Inkarnationschristologie liegen. Im übrigen sagt Wickert (Studien 91-92) auch von Theodor, er habe „zwischen dem Gebot, welches Adam, und dem Gesetz, welches Mose empfangen hat“, nicht unterschieden.

S. dazu weiter *Iul. Flor.* = Aug. *c. Iul. imp.* 2, 188-190 (CSEL 85/1, 306-307): „Derjenige welcher ‚Form des künftigen‘ (*forma futuri*) Adam, nämlich ‚Christus‘ genannt wird, ist Form im wahrsten Sinne des Wortes, nämlich Umkehrung des Abbilds. Wie jener für die Form der Sünde gehalten wird, so dieser für die Form der Gerechtigkeit. Nun ist aber die Fleischwerdung Christi nicht die anfänglichste, sondern die vollendetste Form der Gerechtigkeit; denn auch ehe das Wort Fleisch wurde, erglänzten aus dem Glauben, der in Gott war, in den Propheten wie auch in vielen anderen Heiligen die Tugenden. Als aber die Fülle der Zeiten gekommen war, erstrahlte die Norm der Gerechtigkeit in Christus in ihrer Vollendung und derjenige, welcher als Vater der künftigen Zeit vorhergesagt war, trat als Gönner der vorausgehenden wie auch der nachfolgenden Heiligen hervor. Umgekehrt wird auch Adam nicht im erstbesten, sondern im höchsten Sinne als Form der Sünde bezeichnet. Ich sage ‚im höchsten Sinne‘ nicht, weil ich leugnen möchte, daß der Teufel in noch viel größerem Maße schuldig ist, sondern weil, da es die geistige Ordnung der Dinge erfordert, Paulus vom ersten Menschen, der in höchstem Maße den Ursprung der Menschheit darstellt, angemessenerweise wie von einer geistigen Substanz, einem Prinzip redet. Natürlich machte sich, was die Menschheit als solche betrifft, die erste Frau in derselben Weise schuldig wie jener, aber da die väterliche Autorität insgesamt ein größeres Maß an Rechtsgültigkeit und Durchsetzungskraft besitzt als die mütterliche, nannte er ihn ‚Form der Sünde‘, also nicht weil die Tat der Sünde von ihm ihren Ausgang genommen hätte, sondern weil sie sich der kausalen Eigenart der männlichen Geschlechtlichkeit gemäß als [im juristischen Sinne] eher nachahmbar erwies.“

Die folgenden Paragraphen (191-194) wiederholen nur noch einmal das Vorhergehende: Einige, so Julian, sündigen wie Adam, insofern ihre Sünde eine Übertretung darstellt, andere sündigen anders als Adam, nämlich diejenigen, welche sündigen, ehe das Gesetz erlassen wurde. Beides laufe im Endeffekt auf dasselbe hinaus. Entscheidend sei, daß sie nicht aufgrund ihrer Natur sündigen, sondern aus freiem Willen.

S. dazu schließlich auch *Flor.* = Aug. *c. Iul. imp.* 2, 199 (CSEL 85/1, 311-312): „Die Generationenfolge aber, die mit Adam begann, setzt sich auch nach dem Erlaß des Gesetzes (*post legem*) fort. Wenn sie nun die Quelle der Sünden und der Sproß des Teufels wäre, wie du [Augustinus] behauptest, dann würde sich jenes Vergehen (*hoc crimen*) nicht

nur bis zum Erlaß des Gesetzes (*usque ad legem*), sondern auch darüberhinaus, ja sogar noch nach dem Kommen Christi (*post Christum*) weiter auswirken. Die Sünde, von der Paulus redet, ist deshalb – weil sie bis zum Erlaß des Gesetz existiert, danach aber nicht mehr – als Resultat einer freiwilligen Handlung, nicht aber als angeboren zu betrachten.“ Ähnlich auch noch einmal ebd. 2,220 (331).

Röm 5,15

**sed non sicut delictum ita 'gratia'; si enim \*in unius delicto multi mortui sunt, multo magis gratia dei et donum in 'gratia' unius hominis Iesu Christi in plures 'abundauit'.**

'et donum' Vulg. Pelag. Ambrstr.; 'et donatio' Rufin. | om. \*in Vulg. Pelag. Rufin. Ambrstr. | 'gratiam' Vulg. | 'abundabit' Rufin.

Iul. *Flor.* = Aug. *c. Iul. imp.* 2,204 (CSEL 85/1, 315). V. 15b wird ähnlich zitiert in ebd. 2,147 (269) (unter Weglassung des *in gratia*). Die Lesart *plures*, die Augustinus moniert, da hier *in multos* zu stehen habe, hat Julian mit allen anderen Zeugen gemeinsam; zu Augustinus s. schon *pecc. mer.* 1,14 (CSEL 60, 15); gegen Julian *nupt.* 2,46 (CSEL 42, 299-302); vgl. Lössl, *Intellectus* 125-126; Delaroche, *Saint Augustin*, 219-220.

Augustinus weigert sich anzunehmen, daß mehr Menschen gerettet als verdammt werden. Hingegen Iul. *Flor.* = Aug. *c. Iul. imp.* 2,96 (CSEL 85/1, 228): „Was Paulus sagt, ist, daß Christi Beitrag zum Heil mehr Menschen im Überfluß zugute kommt, als die Schuld Adams geschädigt hat.“ Bruckner (Julian 95-96) untersucht die logische Struktur von Julians Argument, nicht die theologischen Grundlagen. Iul. ebd. 2,98 (229) in Erwiderung von Aug. *nupt.* 2,46: „Nicht davon scheint hier die Rede zu sein, daß die Sünde, sondern davon, daß der Tod Adams auf die Nachfahren übertragen wird.“ Der Vers, so Iul. ebd. 2,204 (316), will in Kombination mit Röm 5,19 gelesen werden: „Paulus sagt, daß die Fülle der Gnade das Übel des Delikts bezwingt, und er nimmt an, daß die Zahl derer, die gerettet werden, größer ist als diejenige derer, die durch die Übertretung zugrundegehen.“

Röm 5,16

**et non sicut per unum peccantem ita \*est et donum; nam iudicium <sup>†</sup> ex uno in condemnationem, 'gratia' autem ex multis delictis in iustificationem.**

om. \*est Vulg. Pelag. Rufin. | <sup>†</sup>quidem Ambrstr. | 'donum' Ambrstr.

So zitiert in Iul. *Flor.* = Aug. *c. Iul. imp.* 2,103 (CSEL 85/1, 233-234); vgl. die Paraphrase ebd. 1,125 (138); zum Inhalt ebd. 2,105 (237-238): Dieser Vers, so Julian, enthält ein Argument gegen das Konzept der Vererbung von Schuld; denn die Rede von „vielen Vergehen“, die zum einen Heil zurückgeführt werden, setzt voraus, daß jede einzelne menschliche Handlung vor der Alternative „gut oder böse“ ausgeführt wird. Ebd. 2,107 (240): Der Vers, so Julian, ist so zu verstehen wie Koh 9,18 (*qui in uno peccauerit, multa bona perdit*) oder Jak 2,10 (*si totam legem obseruaueris, offendas autem in uno, factus es omnium reus*). Julian verweist hier offenbar auf die Regel *bonum ex integra causa, malum ex quolibet*, die sowohl in biblischem (etwa im Pharisäismus) als auch in philosophischem Kontext (etwa in der Stoa) beheimatet ist. Ebd. 2,108 (241): Christi Gnade hingegen zeichne sich dadurch aus, so Julian, daß sie im Grunde jede Art von Sünde bezwinde (deshalb *ex multis delictis*); 2,113 (244): Nirgendwo äußere sich Paulus über die Natur des Menschen. Es gehe hier um Ethik, *conuersatio*, den Umgang der Menschen miteinander.

Ebd. 2,114-115 (245-246): Über das Schicksal verstorbener Neugeborener habe sich Paulus nicht geäußert. 2,216-217 (248): Man könne aber implizieren, daß er davon ausgehe, daß sie ohne Makel geboren seien, was ihren Status vor Gott angehe, während diejenigen, welche überlebten, vom Guten zum Besseren voranschreiten sollten. Weitere Stellen: 2,118-135 (250-260); 2,210-212 (320-321).

Bruckner (Julian 114, Anm. 3) meint, „Julian reflektier[e] hier im Gegensatz zu Theodor nicht darauf, daß die Gnade auch die früheren Menschen von ihrer Schuld befreit habe.“ Tatsächlich insistiert Julian aber sehr wohl, daß Christi Gnade immer und unter allen Umständen, ob vor, unter oder nach dem Gesetz den von den Sünden angerichteten Schaden des Todes bei dem Menschen bezwungen hat. Die Gnade schließt also auch bei ihm die προειληφότες mit ein; vgl. Theod. Mops. in *Rom* 5,16 (120-121 Staab): εἴπερ ἐκεῖνο μὲν ἐβλάψε τοὺς ἐξῆς, τοῦτο δὲ οὐ τοὺς ἐξῆς μόνον ὠφέλησεν, ἀλλ-λὰ γὰρ καὶ τοὺς προειληφότας ἔλυσε τῶν ἐγκλημάτων.

### Röm 5,17

**si enim 'ob' unius 'delictum' mors regnauit per unum multo magis, \*qui abundantiam gratiae et 'donum iustitiae accipiunt' , in uita regnabunt per unum Iesum Christum.**

['in' Vulg.; om. 'ob' Pelag. Rufin. Ambrstr. | 'delicto' Vulg. | om. \*qui Vulg. Pelag. | 'donationis et iustitiae accipientes' Vulg. Pelag.; 'doni iustitiae accipiunt' Rufin.; 'iustitiae accipiunt' Ambrstr.

Iul. *Flor.* = Aug. *c. Iul. imp.* 2,214 (CSEL 85/1, 323): Julian versteht den Vers lediglich als Bestätigung des schon vorher von Paulus Gesagten: Es gibt sozusagen zwei Wege, den einen der Form der Sünde, Adams, und den anderen der Form der Erlösung, Christi. Julian wörtlich: „Folgerichtig bekräftigt Paulus, womit er begann. Er stellte nämlich zwei Thesen (*sententiae*) auf und wollte jeder von ihnen genüge tun, insofern er sie am Ende miteinander verknüpfte. Behauptet er doch, daß durch den einen, der die Form der Sünde war und in dessen Nachfolge diejenigen eine Übertretung begehen, die unter dem Gesetz sündigen, der Tod herrscht, durch den anderen aber das Leben in Fülle und daß allen die Gnade zuteil wird, welche denen zugutekommt, die die Tugend nachahmen. Mit dieser zweiten ist auch die erste Frage vollständig beantwortet; denn unter der Voraussetzung daß diejenigen im Leben herrschen, die Gnade in Fülle empfangen, ist auch jene erste Frage geklärt, daß niemand, wenn man so will, in den Tod gezwungen wird, wenn er nicht das Beispiel der Sünde liebgewinnt.“ Unmittelbar im Anschluß hieran folgt die Diskussion von Röm 5,18 (s. im folgenden).

Bruckner (Julian 115, Anm. 1) sieht erneut „eine auffallende Differenz mit Theodor,“ nämlich „daß Julian den Tod der Sünde als einen ewigen Straftod, Theodor dagegen als den zeitlich beschränkten leiblichen Tod auffaßt,“ dagegen vgl. oben zu Röm 5,12, vorletzter Absatz; Wickert, *Studien* 91-92.133-134.

### Röm 5,18-19

**18: 'itaque' sicut per unius delictum in omnes homines in condemnationem, +sic+ et per unius iustitiam in omnes homines in iustificationem uitae. 19: sicut enim per \*unius inoboedientiam ⁂ peccatores constituti sunt +multi+, ita et per unius oboedientiam iusti constituentur multi.**

18: 'igitur' Vulg. Pelag. Ambrstr. | +ita+ Rufin. 19: om. \*unius Vulg. Pelag. Rufin. Ambrstr. | ⁂unius hominis Vulg. Pelag. Rufin. Ambrstr. Julian in *Flor.* 2,146 | +plurimi+ Ambrstr.

So zitiert in Iul. *Flor.* = Aug. *c. Iul. imp.* 2,215 (CSEL 85/1, 324-325). Mit *itaque* am Anfang von v. 18 stimmen Rufinus und Julian überein. Ebd. 2,146 (268) zitiert Julian v. 19 mit *inoboedientiam unius hominis* wie Vulg. Pelag. Rufin. und Ambrstr.; vgl. auch *Turb.* 4,326 (CChr. SL 88, 395-396).

Zu v. 18 s. *Flor.* = Aug. *c. Iul. imp.* 2,135 (CSEL 85/1, 260): Julian wörtlich: Paulus „freilich verweist uns hier, indem er in den konträren Redeteilen jeweils *omnes* setzt – ein Wort, das eine Verbindung (*coniunctio*) unter keinen Umständen zuläßt [da es den jeweils anderen Teil völlig ausschließt] – auf die biblische Redeweise, d. h. wir sollen statt ‚alle‘ ‚viele‘ lesen (*intellegamus*); denn dem bloßen Wortlaut nach haben wir es hier mit einem



Barbarismus ohnegleichen zu tun: Wer nämlich sollen jene ‚alle‘ sein, die zur Gerechtigkeit gelangen, wenn doch schon ‚alle‘ zur Verdammung bestimmt sind? Oder wer sind jene ‚alle‘, die zur Strafe bestimmt sind, wenn doch ‚alle‘ zur Herrlichkeit bestimmt sind? Die Umfassendheit (*generalitas*) des einen Teils schließt den anderen jeweils aus.“ Die Aufmerksamkeit, die Julian hier der rhetorisch-literarischen und logischen Problematik entgegenbringt, erweist ihn erneut als einen Exegeten antiochenischer Tradition.

Zu vv. 18-19 s. ebd. 2,215 (324-325): „Damit ist jede Unklarheit (*perplexitas*) beseitigt und es ist unverschämt, wenn über das Ganze weiterhin Verdrehungen (*calumnia*) in die Welt gesetzt werden, und völlig läppisch (*ineptissime*), wenn weiter nach ‚dem Knoten in der Binse‘ (*nodus in scirpo*) geforscht wird. Paulus lehrt, daß nicht alle, sondern viele durch den Ungehorsam des ersten Menschen das Sündigen gelernt haben, und daß sich viele, nicht alle, durch den Gehorsam des anderen Gerechtigkeit angeeignet haben. Nichts wird hier über den Ursprung der Menschheit ausgesagt. Was zur Sprache gebracht wird, ist der Charakter verschiedener Strebungen (*studia*). Ungehorsam und Gehorsam stellt Paulus als Resultate von Strebungen, nicht der Abstammung (*generatio*) dar. Sicher freilich, wo sonst käme es gelegener, wenn der Apostel in deinem [Augustins] Sinne denken würde, daß er verkündete, alle gelangten durch ihre Geburt zur Verdammnis, wenige aber durch den Glauben zum Leben, als hier, wo die Summe seiner Ausführungen zum Schluß kommt? Er hätte allerdings sagen müssen: Wie durch den Ungehorsam eines einzigen Menschen alle zu Sündern geworden sind (oder vielmehr nicht durch Ungehorsam, sondern wie durch Abstammung vom ersten Menschen alle als Sünder geboren sind), so sind auch durch den Gehorsam eines einzigen viele zu Gerechten gemacht worden.“

Röm 5,20-21

20: *lex autem subintravit, ut abundaret delictum, ubi autem abundavit peccatum, superabundavit gratia*, 21: *ut 'sicut' regnavit peccatum in +mortem+ ita ⁊ gratia regnet per iustitiam in uitam aeternam per Iesum Christum, dominum nostrum.*

21: 'quemadmodum' Ambrstr. | +morte+ Vulg. Rufin. | ⁊ Tet Vulg. Pelag. Rufin. Ambrstr.

Iul. *Flor.* = Aug. *c. Iul. imp.* 2,217 (CSEL 85/1, 328). Julian betont, daß die Ursachen für Substanzen und Willensakte verschieden seien. Wie, so fragt er, soll das Gesetz des Mose einen Naturprozeß initiieren und in Gang halten? Ebd. 2,219 (331): „Was also kommt der Natursünde nach Erlaß des Gesetzes als ein Mehr hinzu, was im Gesetz nicht nur als verboten und verurteilt, sondern auch als nur leicht getadelt oder kaum erklärt erwiesen ist?“ Vgl. auch Theod. Mops. *in Rom* 5,21 (120.30-121.14 Staab); dazu Bultmann, *Exegese* 89: „Zwischen beiden Anschauungen, der vom naturhaften Charakter der gegenwärtigen Katastase und der von der Freiheit der Sünde, vermittelt Theodor auf eine etwas rationalistische Weise, indem er zu zeigen versucht, wie mit dem Zustande der Sterblichkeit die Sünde zusammenhängt, ohne daß dadurch ihre Freiheit aufgehoben würde;“ vgl. auch Wickert, *Studien* 101-120, bes. 109-110.

Röm 6,1-4

1: *quid ergo dicemus? 'permaneamus' in peccato, ut gratia abundet? 2: absit; qui enim mortui sumus peccato, 'quemadmodum' adhuc uiuimus in +eo+? 3: 'an' ignoratis, +quoniam+ quicumque baptizati sumus in Christo Iesu in 'morte[m] ipsius' baptizati sumus? 4: consequuti 'ergo' sumus +illi+ per baptismum in 'mortem', ut 'quemadmodum' \*surrexit Christus ⁊ ꝑ in gloria' patris, ita et nos in nouitate uitae ⁊ ambulemus.*

1: 'permanebimus' Vulg. Pelag. Rufin. 2: 'quomodo' Vulg. Pelag. Rufin. Ambrstr. | +illo+ Vulg. Pelag. Ambrstr. 3: 'aut' Rufin. | +quia+ Vulg. Pelag. Ambrstr. | 'morte ipsius' Vulg. Pelag. Rufin.; 'morte eius' Ambrstr. 4: 'enim' Vulg. Pelag. | +cum illo+ Vulg. Pelag. Ambrstr. | 'morte' Rufin. | 'quomodo' Vulg. Pelag. | om. \*surrexit Ambrstr. | ⁊ resurrexit Ambrstr. | ꝑ per gloriam<sup>ñ</sup> Vulg. Pelag. Rufin.; ꝑ per uirtutem<sup>ñ</sup> Ambrstr. | ⁊ eius Ambrstr.

So zitiert in Iul. *Flor.* = Aug. *c. Iul. imp.* 2,222 (CSEL 85/1, 335); vgl. ebd. 6,38 (PL 45, 1597): *consepulti illi sumus per baptismum in mortem*. Rufinus hat *in eo* am Ende von v. 1, *ergo* am Anfang von v. 4 sowie ebd. in der Mitte *illi* und *quemadmodum*. Ambrstr. hat v. 1 *permaneamus* sowie v. 4 *ergo, mortem* und *quemadmodum*.

Zum Inhalt ebd. 2,222 (334-335); Julian wörtlich: „Im folgenden drückt sich der Apostel noch klarer aus, wenn er lehrt, daß in Situationen, in denen die Menschen ihres Heils verlustig gehen, Gott, nachdem er zunächst vergeblich angefleht wurde, in der Fülle seines Erbarmens für gewöhnlich zu einem umso wirksameren Heilmittel greift, um die Situation zu retten, und etwa diejenigen, die er mit Geboten nicht auf den rechten Weg hat zurückführen können, mit Wohltaten dazu anhält und so ihre Ergebenheit fördert, dadurch daß ihnen ihre Vergehen nicht in Rechnung gestellt werden. Derart ihrer Glaubwürdigkeit versichert, streben die Menschen umso mehr nach Gerechtigkeit. Dem Übermaß vorhergehender Sünden [seitens des Menschen] entspricht demgemäß also ein Übermaß an hilfreicher Gnade seitens Gottes ... [2,223 (336):] ... Daß wir der Sünde tot sind, sagt Paulus übrigens schon in bezug auf diejenige Zeit, in welcher wir dadurch, daß wir die Gabe der Vergebung empfangen, der Welt entsagen und alle unsere Sünden bekennen...“; vgl. auch Bruckner, Julian 115-116; ebd. 6,38 (PL 45, 1597): Dieser Vers beziehe sich auf die Taufe, in der wir der Welt entsagten und ein Leben in Hoffnung auf ein seliges Leben nach dem Tod führten sowie auf das asketische Leben: *ut membra nostra mortificemus in posterum*; nicht, wie Augustinus meine, auf eine theologische Situation von der Art, als ob wir durch einen Höllentod hindurchtauchten.

#### Röm 6,5-7

5: *si enim complantati sumus similitudini mortis eius, simul et resurrectionis erimus*; 6: *hoc scientes, quoniam uetus homo noster simul confixus est cruci, ut destruat corpus peccati, ut ultra non seruiamus peccato*; 7: *qui enim mortuus est, iustificatus est a peccato*.

5: <sup>†</sup> facti Vulg. Pelag. | <sup>†</sup> sed<sup>†</sup> Vulg. 6: <sup>†</sup> quia<sup>†</sup> Vulg. Pelag. Rufin. Ambrstr. | <sup>†</sup> crucifixus est<sup>†</sup> Vulg. <sup>†</sup> concrucifixus est<sup>†</sup> Rufin. (om. Rufin. v. 7!).

Iul. *Flor.* = Aug. *c. Iul. imp.* 2,223 (CSEL 85/1, 336). Ambrstr. hat v. 6 *confixus est cruci*. Ansonsten ähnelt Julians Text dem Pelag.s und Rufin.s. Inhaltlich betont Julian an dieser Stelle erneut, daß Paulus hier auf das asketische Leben anspiele: Wir sollen die Übel des Todseins als Tugenden leben, uns also leiblich abtöten. Dies sei deshalb nötig, weil unser Leib durch irdische Gewohnheit zur Lasterhaftigkeit tendiere, nicht aber weil unsere Natur sündig wäre, wie Augustinus behaupte: *corpus autem peccati consuetudine sua Paulus uitia, non substantiam carnis appellat* (s. ebd. S. 337); zu v. 6 s. auch ebd. 1,67 (68): Paulus verstehe hier den Ausdruck „Sünden“ metaphorisch im Hinblick auf den Körper und seine Gliedern: *ecce quomodo membra appellat, quae peccata pronuntiat*.

#### Röm 6,8-11

8: *si enim mortui sumus cum Christo, credimus, quia uiuemus cum Christo* 9: *scientes, quia Christus suscitatus a mortuis iam non moritur, mors in eum iam non dominabitur*; 10: *quod enim mortuus est peccato, mortuus est semel, quod autem uiuit uiuit deo*. 11: *ita et uos deputate uos mortuos esse peccato, uiuentes autem deo in Christo Iesu*. <sup>†</sup>

8: <sup>†</sup> autem<sup>†</sup> Vulg. Pelag. Rufin. Ambrstr. | <sup>†</sup> simul etiam Vulg. Pelag. <sup>†</sup> et Rufin. <sup>†</sup> etiam simul Ambrstr. | <sup>†</sup> conuiuemus<sup>†</sup> Rufin. | <sup>†</sup> eo<sup>†</sup> Vulg. <sup>†</sup> illo<sup>†</sup> Pelag. Ambrstr. <sup>†</sup> ei<sup>†</sup> Rufin. 9: <sup>†</sup> quod<sup>†</sup> Vulg. Pelag. Ambrstr. | <sup>†</sup> surgens<sup>†</sup> Pelag. Rufin. Ambrstr. | <sup>†</sup> ex<sup>†</sup> Vulg. Pelag. | <sup>†</sup> morietur<sup>†</sup> Rufin. | <sup>†</sup> illi ultra non dominatur<sup>†</sup> Vulg. <sup>†</sup> illi ultra non dominabitur<sup>†</sup> Pelag. <sup>†</sup> ei iam non dominabitur<sup>†</sup> Rufin. <sup>†</sup> in eum ultra non dominabitur<sup>†</sup> Ambrstr. 11: <sup>†</sup> existimate<sup>†</sup> Vulg. Pelag. Rufin. Ambrstr. | <sup>†</sup> quidem Vulg. Pelag. Rufin. | <sup>†</sup> uiuere<sup>†</sup> Ambrstr. | <sup>†</sup> domino nostro Rufin. Ambrstr.

Iul. *Flor.* = Aug. *c. Iul. imp.* 2,225 (CSEL 85/1, 338). Pelag. hat v. 9 *dominabitur*, Rufin. ebd. *quia Christus surgens a mortuis ... ei iam non dominabitur*, Ambrstr. *surgens a mortuis ... in eum ... dominabitur*.

Julian ebd.: Für *peccato* sei hier *propter peccata nostra* zu lesen. Christus sei „wegen“ der Tatsünden jedes einzelnen Menschen gestorben, nicht „durch“ eine quasi-metaphysische Erbsünde. Daß Christus *in gloria dei* lebe, heiße, daß jeder bekehrte Christ je an seiner Stelle seiner Sünden gestorben sei, d. h. nun ein tugendhaftes Leben führe.

Röm 6,12

**non ergo regnet peccatum in uestro mortali corpore 'ad oboediendum ei'.**

‘ut oboediatis concupiscentiis eius’ Vulg. Pelag. ‘ad oboediendum desideriis eius’ Rufin. ‘ut oboediatis illi’ Ambrstr.

Iul. *Flor.* = Aug. *c. Iul. imp.* 2,226 (CSEL 85/1, 341). Rufin. hat wie Julian die gerundivische Konstruktion, aber mit Bezug auf die Begierden. Ambrstr. hat den *ut*-Satz, aber wie Julian den Bezug auf den Körper statt auf die Begierden. Paulus, so Julian, wolle deutlich machen, daß nichts bejaht werden solle, was nach dem Gesetz zurückzuweisen sei, unter Anwendung des freien Willens aber auch zurückgewiesen werden könne. Theodor sieht die Möglichkeit des Christen, Recht zu tun, durch seine Sterblichkeit zwar eingeschränkt, aber innerhalb dieses Rahmens durchaus auch gegeben; vgl. Wickert, Studien 142-143.

Röm 6,13-14

13: <sup>†</sup> **neque exhibeatis membra uestra arma 'iniquitatis' peccato, sed exhibete uos deo, tamquam ex mortuis uiuentes, et membra uestra arma iustitiae deo.** 14: **peccatum \*enim in uobis\* non 'dominatur'; non enim sub lege estis, sed sub gratia.**

13: <sup>†</sup>sed Pelag. Ambrstr. | ‘iniustitiae’ Vulg. 14: \*autem uestri iam\* Ambrstr. | ‘dominabitur’ Vulg. Pelag. Rufin.

Iul. *Flor.* = Aug. *c. Iul. imp.* 2,227 (CSEL 85/1, 342). Pelag. Rufin. Ambrstr. haben v. 13 wie Julian *iniquitatis* statt *iniustitiae*. Julian: Je freiwilliger der Gottesdienst, desto zuverlässiger muß er sein. Da Gott uns alle unsere Sünde erlassen habe, müsse ihm jetzt wie einem Arzt Dank erwiesen werden, dadurch, daß wir gesünder, d. h. asketischer lebten: *debetis gratiam referre medianti*; zum Arztmotiv s. oben zu Röm 2,13.

Röm 6,15-16

15: **quid ergo? \*peccabimus\*, 'quoniam' non sumus sub lege, sed sub gratia? absit.** 16: **'an ignoratis', 'quoniam' cui exhibetis uos seruos ad \*oboediendum\*, serui estis eius, cui ob-oedistis, siue peccati <sup>†</sup> siue oboeditionis 'iustitiae'?**

15: \*peccauimus\* Ambrstr. | ‘quia’ Rufin. Ambrstr. 16: ‘nescitis’ Vulg. Pelag. Rufin. Ambrstr. | ‘quia’ Rufin. Ambrstr. | \*oboedientiam\* Vulg. \*obaudentiam\* Ambrstr. | ‘oboeditis’ Vulg. | ‘ad mortem’ Vulg. | ‘ad iustitiam’ Vulg. Rufin.

Iul. *Flor.* = Aug. *c. Iul. imp.* 2,228 (CSEL 85/1, 343). Zum Text: Pelag. hat v. 16 wie Julian *ad oboediendum* und *siue peccati siue oboeditionis iustitiae*. Rufin. hat wie Julian *ad oboediendum* und *oboedistis* und läßt *ad mortem* weg, hat aber dann wie Vulg. *ad iustitiam*. Ambrstr. hat wie Julian *siue peccati siue oboeditionis iustitiae*. Julian zitiert v. 16 auch ebd. 1,107 (126) in einem Text sehr ähnlich dem des Ambrstr.: *an nescitis, quoniam cui exhibetis uosmetipsos seruos ad oboediendum, serui estis eius, cui oboeditis, siue peccati siue oboeditionis iustitiae*. Julians Argument an beiden Stellen: Es geht Paulus hier unmißverständlich um *uoluntate* begangene, nicht um *natiuitate* ererbte Sünden.

## Röm 6,17-18

17: **gratias autem deo, \*quod\* fuistis, serui peccati;** 'sed' oboedistis <sup>†</sup> ex corde in eam formam doctrinae, in quam traditi estis; 18: **\*liberati autem a peccato serui\* 'estis facti' iustitiae.**

17: \*quoniam\* Rufin. \*quod cum fuissetis\* Ambrstr. | 'sed' om. Vulg. Pelag. Rufin. Ambrstr. | <sup>†</sup>autem Vulg. Pelag. Rufin. 18: \*quia credentes in Christum\* Ambrstr. | 'facti estis' Vulg. Pelag. Rufin. 'facti sumus' Ambrstr.

Iul. Flor. = Aug. c. Iul. imp. 2,230 (CSEL 85/1, 344). Ebd. 229 (344) wiederholt Julian: Die Menschen sind *uoluntate serui peccati*. Ebd. 231 (345) fügt er an: Deswegen erfolgt die Bekehrung jeweils aus dem Herzen heraus. Augustinus dagegen scheine es immer so darzustellen, als ob das sündige Herz durch einen göttlichen Eingriff gewissermaßen von außen umgekrempelt würde: vgl. dazu auch Madec, Cor. Auf v. 18 spielt Julian auch in tr. Iohel 2,27 (CChr. SL 88, 247.377-378) an; vgl. dazu auch oben zu Röm 3,24.

## Röm 6,19

**humanum est, quod dico propter infirmitatem carnis uestrae; sicut enim exhibuistis membra uestra seruire immunditiae et iniquitati ad iniquitatem, ita nunc exhibete membra uestra seruire iustitiae in sanctificationem.**

Iul. Flor. = Aug. c. Iul. imp. 1,69 (CSEL 85/1, 76). Julian meint ebd. (Z. 21-22), daß *post dua capita fortasse subiungit* 'cum essemus in carne...' (Röm 7,5). Nach Bruckner (Julian 111, Anm. 5) heißt dies, daß Julian mit einer Kapiteleinteilung arbeitete. Zum Text: Vulg. läßt *est* nach *humanum* weg und hat zweimal *seruientia* statt *seruire*. Pelag. läßt *est* nach *humanum* weg wie Vulg., hat aber wie Julian *seruire*. Rufin. läßt *est* ebenfalls weg und hat *iniustitiam* statt *iniquitatem*. Ambrstr. läßt *est* und *enim* nach *sicut* weg. Julian zitiert den Vers im selben Wortlaut auch ebd. 1,109 (128), 2,232 (345) und 6,40 (PL 45, 1599).

Zum Inhalt: Ebd. 1,69 (76) zitiert Julian den Vers in Verbindung mit Röm 7,5: Mit *caro* und *humanum* sei nicht *hoc corpus* gemeint, *quod causas in seminibus habet, sed uitia abusive uocaret*. Ebd. 1,109 (128): Paulus, so Julian, setzt wie immer auch an dieser Stelle die volle Funktion (Freiheit) des *liberum arbitrium* voraus. Ebd. 2,232 (345): Die geistlich-moralische Autorität des Gesagten werde von Paulus bewußt kombiniert mit einem Verweis auf die *humanitas* seiner Auslegung: *auctoritatem sermoni suo de exhortationis humanitate conciliat*. Göttlichkeit und Menschlichkeit, Gnade und Freiheit dürften nicht im Widerspruch oder in Konkurrenz miteinander liegen, sondern hätten sich zu entsprechen. Ebd. 6,40 (1599): Erneut: Ein von Natur aus konfliktgeladener Gegensatz zwischen *humanum* und *animale, terrestis* und *caelestis*, existiere nicht. Ein solcher werde lediglich von Augustinus erdichtet. Der grundlegende Unterschied bestehe zwischen Gott und Schöpfung, wobei jedoch alles Geschöpfliche gut sei und sich in dieser Hinsicht auf Gott beziehe, d. h. in positiver Antwort auf die Gutheit Gottes oder, im Falle freier Wesen, die auch anders handeln können, jeweils in Verneinung bzw. Ablehnung gegen Gott, nicht jedoch in einem in ihrer Natur begründeten Konflikt mit Gott.

## Röm 6,20

**cum enim serui essetis peccati...**

Vulg.: cum enim serui essetis ...; sonst: eratis statt **fuistis**; Pelag.: wie Vulg.; Rufin.: wie Vulg. und Pelag.; Ambrstr.: wie Vulg., Pelag. und Rufin.

Iul. Flor. = Aug. c. Iul. imp. 1,109 (CSEL 85/1, 128); ebd. 1,107 (125) etwas freier: *cum essetis serui peccati...* Julian: Augustinus zitiert diesen Vers im Sinne seiner Gnadenlehre, d. h. unter der Voraussetzung, daß die Menschen durch die Sünde Sklaven der Sünde waren und durch die Gnade zur Gerechtigkeit befreit wurden. Der Vers laute jedoch: Die

Menschen sind frei (*liberi*) für die Gerechtigkeit, nicht: sie sind befreit (*liberati*), wie Augustinus immer betone. Ebd. 1,109 (128) in Kombination mit 6,19: Die Menschen seien natürlich (von Natur aus) frei und *dadurch* fähig zur Heiligkeit und Gerechtigkeit, zu der ihnen die Gnade Gottes verhelfe. Vv. 20-22 werden Aug. *c. duas epp. Pel.* 1,2,5 (CSEL 60, 425-426) zum ersten Mal zitiert; vgl dazu Lössl, *Intellectus* 315-316.

#### Röm 6,21-22

(20: *cum enim serui essetis peccati, liberi fuistis iustitiae.*) 21: *quem ergo* 'tunc' *fructum* \*habuistis\*  $\perp$  in his  $\top$ , in quibus nunc erubescitis? nam finis illorum mors  $\perp$ est $\perp$ . 22: *nunc* 'autem' *liberati a peccato, serui autem facti deo habetis fructum uestrum in* \*sanctificationem\*, *finem uero uitam aeternam.*

21: 'tunc' om. Vulg. Pelag. Rufin. | \*habebatis\* Vulg. |  $\perp$ tunc Pelag. Rufin. |  $\top$ tunc Vulg. |  $\perp$ est $\perp$  om. Vulg. 22: 'uero' Vulg. Pelag. Rufin. | \*sanctificatione\* Pelag. Rufin.

So zitiert aus Aug. *c. duas epp. Pel.* 1,2,5 (CSEL 60, 425-426) in *Iul. Flor.* = Aug. *c. Iul. imp.* 1,94 (CSEL 85/1, 107); vgl. ebd. 1,108 (127); sowie Bruckner (*Julian* 118, Anm.1) zur erneuten Aufnahme von v. 21 in ebd. 2,63 (209-210) und 2,182 (301): „Julian macht hier in durchaus richtiger Weise zu Röm 5,12 auf die Parallele von Sünde und Tod bei Adam und allen anderen Menschen aufmerksam.“

#### Röm 7,5

*cum*  $\top$  *essemus in carne, \*passiones\* peccatorum, quae per legem* 'ostenduntur', *operabantur in membris nostris, ut fructificarent morti.*

$\top$ enim Vulg. Pelag. Rufin. Ambrstr. | \*uitia\* Rufin. Ambrstr. | 'sunt' Vulg. 'erant' Pelag. Rufin.

*Iul. Flor.* = Aug. *c. Iul. imp.* 1,69 (CSEL 85/1, 76). Ambrstr. und Rufin. sind Julian hier sehr ähnlich. Ambrstr. hat *ostenduntur*. Julian kennt Ambrstr.s und Rufin.s Lesart *uitia*. Er legt Wert darauf, daß es sich bei den *passiones* um *uitia* handelt und nicht etwa um eine zweite Natur (*natura mala*); denn so versteht es seiner Meinung nach Augustinus unter dem Einfluß eines Manichäismus, wie er von Augustins Lehrer Faustus propagiert werde. Ebd. (76): *Faustus, Manichaeorum episcopus, praeceptor tuus, hoc uel maxime apostoli testimonio contra nos nititur dicens ab eo nihil aliud his sermonibus legis uidelicet, quae repugnans consilio in membris habitat, quam naturam malam significatam fuisse.* Julian kombiniert diesen Vers mit Röm 6,19 (s. oben).

#### Röm 7,12-13

12: *lex sancta, et mandatum sanctum, et iustum, et bonum;* 13: *quod ergo bonum est, mihi factum est mors? absit, sed peccatum, ut appareat peccatum, per bonum mihi \*mortem operabatur\*, ut 'fieret' supra modum ipsum peccatum peccans per mandatum.*

13b: \*operatum est mortem\* Vulg. Pelag. Rufin. Ambrstr. | 'fiat' Vulg. Pelag. Rufin. Ambrstr. | ipsum om. Vulg. Pelag. | peccans peccatum Vulg. Pelag. | peccator statt peccans Rufin.

*Iul. Turb.* 4,323 (CChr. SL 88, 395.449-453) sowie *Flor.* = Aug. *c. Iul. imp.* 6,40 (PL 45, 1599). Rufin. hat *ipsum peccatum* wie Julian. Ambrstr. hat *ipsum peccatum peccans per mandatum* wie Julian, anders als Julian jedoch *fiat* statt *fieret*. Zu diesen beiden Versen s. bereits *Iul. ep. Ruf.* 20 (CChr. SL 88, 339.90): Paulus nenne das Gesetz gut. Auch für ihn bestehe Tugend darin, das Gesetz zu halten. Von daher habe das Gesetz, anders als Augustinus behaupte, mit Sünde nichts zu tun. Vgl. *Flor.* = Aug. *c. Iul. imp.* 2,220 (CSEL 85/1, 331): *neque enim lex peccatum aut causa peccati.*

Vgl. auch Wickert (*Studien* 123) zu Theod. Mops. in *Rom* 7,13 (129-130 Staab): „Nur durchs Gebot können wir die  $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$  der Sünde erkennen, nur durch es auch die Folgen der Sünde.“ Ebd. 126: Paulus, so Theodor (ebd.), habe das Gesetz zu Recht gelobt, erweckte

es doch den Eindruck, als ob es leichtfertig erlassen worden wäre und den Tod gebracht hätte. Es sei jedoch heilig, gerecht und gut: heilig um der Unterscheidung willen, gerecht um der Strafe willen, gut um der Erkenntnis und Verheißung willen, die denen gegeben sei, die sich freiwillig zum Gehorsam entschlossen: s. auch ebd. 63 zu Freiheit und Wahl.

Röm 7,15

**non quod uolo hoc ago, sed quod odio illud facio.**

Iul. Flor. = Aug. c. Iul. imp. 3,178 (CSEL 85/1, 478-479); vgl. ebd. 3,185 (483) zu Röm 7,19 (s. unten). Die katholische Tradition, so Julian, habe diesen Vers nie auf die *infamia* der Natur, sondern immer auf die *inuidia* der Gewohnheit (*consuetudo*) bezogen.

Röm 7,18

**... quia non habitat in carne mea bonum.**

Iul. Flor. = Aug. c. Iul. imp. 3,143.170.178 (CSEL 85/1, 449.471.478); vgl. auch ebd. 185 (483); 3,143 (449). Der Vers, so Julian, ist hyperbolisch aufzufassen (*meliusque credimus apostolo, qui dicit: quia...., quam huic, qui hoc dicit bonum*), ähnlich wie etwa 1 Joh 1,8 (Ein Lügner, wer sagt, er sei ohne Sünde...). In Turb. 1,83 (CChr. SL 88, 361) kombiniert Julian den Vers mit Röm 7,21.23: Paulus werde doch nicht eine Krankheit als Heilmittel empfehlen, wenn er etwa die Ehe so beschreibe, wie er es tue; vgl. Turb. 1,84 (362). Also seien auch Röm 7,18.21 und 23 nicht litteral zu verstehen, sondern als hyperbolische Redeweise aufzufassen, die die Schwere individueller Sündhaftigkeit zum Ausdruck bringen wolle; vgl. auch Turb. 3,189 (378.201-202); 4,316 (394.426-428); 4,317 (394.432-433); zu letzterem: Verstünde man Röm 7,18 litteral, so Julian, wie hätte man dann einen Vers wie Gal 2,20 (*uiuo non ego iam, uiuit uero in me Christus*) zu verstehen, etwa im Sinne einer Eliminierung der Individualität des betreffenden Gläubigen?

Zu Theod. Mops. in Rom 7,17-18 (131.10-22 Staab) vgl. oben Anm. 51; Wickert, Studien 101-120; Bultmann, Exegese 89. Weil das Fleisch sterblich ist, so Theodor, ist die Wahrscheinlichkeit zu sündigen größer als die, ein durch und durch gutes Leben zu führen, was aber nicht heißt, daß letzteres unmöglich wäre, im Gegenteil. Die einzelnen Sünden werden weiterhin durch Willensfreiheit bewirkt. Zu Theodors Exegese von Gal 2,20 vgl. Wickert, Studien 185.

Röm 7,19

**non bonum quod uolo ago, sed malum operor quod exhorreo.**

Iul. Flor. = Aug. c. Iul. imp. 3,177.180.185 (CSEL 85/1, 477.480.483), bes. 3,177 (477): Hier zitiert Julian den Vers im Zitat des von ihm gegen Augustinus ans Tageslicht gezerrten Briefs Manis an Menoch (vgl. dazu Stein, Manichaica) und schließt mit einer Anrede an Augustinus: „Siehst du nun endlich ein, daß uns klar ist, aus welchen Quellen du nicht nur dein Wissen, sondern sogar deine Terminologie schöpfst?“ – *intellegisne uel sero deprehendis nos, unde non solum sapes, sed etiam loquereris?*

Ebd. 3,180 (480) zitiert Julian den Vers erneut aus dem Brief Manis an Menoch und bemerkt, daß der manichäische Autor dieses Werks *nos etiam stultos uocat, qui dicamus figmentum hoc corporis ad deum pertinere, quod per concupiscentiam generatum esse fateamur*. Und erneut an Augustinus gerichtet schließt er (480-481): *uides ergo, quanta tibi sit et Manicheo in nostri impugnacione concordia...*; vgl. Lössl, Intellectus 380, bes. Anm. 364 (Literatur); zu Julians Auslegung s. oben zu Röm 7,15.

Zur von Julian nicht ganz zu Unrecht beschworenen *traditio catholica* vgl. Pelag. in Rom 7,20 (59.12-13 Souter): *non ego quia uelut inuitus, sed consuetudo peccati, quam tamen necessitatem ipse mihi paraui*; Orig. (Rufin.) in Rom 7,14-25 (PG 14, 1087): *consue-*

*tudine ... uitium ... dominatum est*; Theod. Mops. in Rom 7,19-20 (131-132 Staab), erklärt von Wickert, Studien 65-77: Die menschliche Handlungsfreiheit sei nach Theodor durch Gottes Schöpfermacht und Gesetzgebungsautorität begrenzt und werde durch die Sünde zusätzlich eingeschränkt, bis dahin, daß sie sich ganz verlieren könne (69); so Theodor zu Röm 7,19-20 in I Cor 6,12 (180.13 Staab). Theodor scheine diese Möglichkeit aber nicht für allzu akut zu halten. Zu Röm 7,19-20 (131.28 Staab) meine er, er tue „oftmals“ (πολλὰκις) nicht das, was er wolle, sondern das, was er nicht wolle (71). Sowenig nach Theodor ein bekehrter Christ deshalb die natürliche Beschränktheit seiner Freiheit völlig überwinden könne (73), sowenig könne ein noch nicht bekehrter Mensch die durchs Gebot angeregte Eigenständigkeit seines Handelns völlig verlieren, fungiere diese doch letztlich als Anknüpfungspunkt für Gottes Gnadenwerk (77); vgl. dazu auch ebd. 89-101.

#### Röm 7,23-25

23: *uideo aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meae et captiuantem me in lege peccati* ... 24: *miser ego homo, quis me liberabit de corpore mortis huius?* 25: *gratia dei per Iesum Christum dominum nostrum.*

Iul. Flor. = Aug. c. Iul. imp. 1,67.69.94 (CSEL 85/1, 66.69.75.108), bes. 1,67 (66.69): Julian zitiert Aug. nupt. 1,1 (CSEL 42, 211-212) und hält dagegen den vorliegenden Vers (*miser ego homo etc.*). Paulus meine damit: *quis me liberabit a reatu peccatorum meorum, quae commisi, cum uitare potuissem, quae legis seueritas non donat, sed ulciscitur?* – Wer befreit mich von der Schuld meiner Sünden, die ich beging, obwohl ich sie hätte vermeiden können? Vgl. Bruckner, Julian 121; Pelag. in Rom 7,24 (60.9 Souter): *quis me liberabit de consuetudine mortifera corporali?* Orig. (Rufin.) in Rom 7,14-25a (PG 14, 1089): *corpus mortis appellatur, in quo habitat peccatum, quod mortis est causa*; Theod. Mops. in Rom 7,25 (133.8-9 Staab), erklärt von Wickert, Studien 69.118: Die Sünde liege, so Theodor, nicht im Leib (σάρξ), sondern in der Weise, wie die Seele (ψυχή) sich zum Leib verhalte, *propter naturae infirmitatem* (in ep. Gal 2,15-16 [1,27-28 Swete]).

Ebd. 1,69 (75): Hier beziehe sich Paulus auf die Resultate übler Gewohnheit; vgl. im selben Paragraphen auch die Verweise auf Röm 7,23-25; 6,19 und 7,5. Ebd. 1,94 (108): Hier zitiert Julian Aug. c. duas epp. Pel. 1,2,5 (CSEL 60, 425-426) und wendet sich an Augustinus: *in his omnibus uerbis tuis quae posui ita uideo gratiae nomen cum liberi arbitrii negatione consortum, ut non tam mala sensus tui appellationum bonis uindicari queant, quam dignitas nominum dogmatum tuorum adhaesione uilescat.*

#### Röm 8,3

... *in similitudine carnis peccati.*

Iul. Turb. 3,213 (CChr. SL 88, 381.317-320). Julian: Auch für diesen Vers gelte: Wenn er litteral verstanden würde, wie Augustinus suggerierte, würde dies bedeuten, daß Christi Fleisch Sünde wäre! Die Sünde liege aber nicht im Fleisch begründet, sondern entstehe durch die Möglichkeit der Willensfreiheit zu sündigen. Die Verbindung zwischen Sünde, Fleisch und Christus werde hier lediglich deshalb hergestellt, *ut nulla sit caro peccati ne hoc sic et Christi*; vgl. Bruckner, Julian 121.157; sowie die zu Röm 7,23-25 angeführten Parallelstellen.

#### Röm 8,17

Iul. Flor. = Aug. c. Iul. imp. 1,94 (CSEL 85/1, 109) spielt auf diesen Vers (*si autem filii, et heredes*) an: *si uoluissimus deinceps uoluntati eius oboedire, unigeniti sui praestaret nos esse coheredes.*

## Röm 8,21

**a seruitute corruptionis in libertatem gloriae filiorum dei** (sc. liberari).

id. Vulg. Pelag. Rufin.; Ambrstr. corruptelae statt corruptionis

Iul. Flor. = Aug. c. Iul. imp. 1,87 (CSEL 85/1, 99-100). Julian kombiniert hier Johannes- und Paulusexegese: Joh 8,32 sage: „Die Wahrheit wird euch freimachen“ (*ueritas liberabit uos*). In Röm 6,22 heiße es, daß darunter auch Befreiung von *cupiditas* zu verstehen sei. Joh 8 deute an, daß Christus das individuelle Gewissen anspreche und nicht das Traditionsbewußtsein etwa der Juden. „Der Geist ist in allen ausgegossen“ (Röm 5,5). Deswegen sei die Haltung der Juden falsch, die sagten (Joh 8,33): „Same Abrahams sind wir. Wie kannst du sagen, ihr werdet frei sein?“ Hier kommt Julian auf Röm 8,21: „Von der Sklaverei eurer Verdorbenheit werdet ihr befreit werden zur Freiheit der Herrlichkeit der Söhne Gottes.“ Freiheit und Sklaverei, so Julian, werden hier von Paulus in einen Gegensatz zueinander gebracht, um umso deutlicher herauszustreichen, daß die Willensfreiheit angesprochen werde, nicht die Zugehörigkeit zu einem Kult. Es gehe (gegen Augustinus) nicht darum, daß zuerst die Willensfreiheit befreit werden müsse (*hic ergo non arbitrii libertatem dominus dicit esse liberandam*). Nach Joh 8,34-36 sei klar, daß die Sklaverei der Sünde darin bestehe, daß Menschen freiwillig sündigten. Denn, so Julian, Jesus sagt: *qui facit peccatum, seruus est peccati*. Er macht die Sünde also von einem freien Akt (*facit*) abhängig. Ähnlich im folgenden Paragraphen 1,88 (100-101).

## Röm 8,28

**diligentibus deum omnia procedant in bonum.**

Iul. tr. Osee 1,2,18-20 (CChr. SL 88, 144.445) zu Hos 2,20 (*et sponsabo te mihi in fide*). Vulg. Pelag. Rufin. haben *cooperantur in bonum*. Ambrstr. hat wie Julian *procedant*. Julian unterlegt hier das Bild von Gottes Hochzeit mit seinem Volk, von Hosea prophetisch dramatisiert durch die Rede von seiner Hochzeit mit Gomer, mit paulinischen Motiven, u. a. Röm 10,10 (*corde creditur ad iustitiam, ore confessio fit ad salutem*) und Röm 8,28.

Zu Theod. Mops. in Rom 8,28 (141 Staab) s. Wickert, Studien 57-58, bes. zu Theodors Tendenz, Glaubensurteile als vernünftig einsichtige Wahrheiten zu formulieren.

## Röm 8,32

**... qui enim filio suo non pepercit, sed pro nobis omnibus tradidit eum.**

Vulg.: tradidit illum; Pelag.: sed pro nobis **omnibus** tradidit illum; Rufin: qui filio **proprio** non pepercit sed pro nobis **omnibus** tradidit **eum**; Ambrstr.: qui proprio filio suo non pepercit, sed pro nobis omnibus tradidit illum.

So zitiert Iul. Flor. = Aug. c. Iul. imp. 2,169 (CSEL 85/1, 288); weniger ausführlich ebd. 1,48 (38); 1,94 (109). Im einzelnen:

Ebd. 1,48 (38) zitiert in Kombination mit Röm 5,8: Gott, der ... seinen eigenen Sohn nicht geschenkt hat, so Julian, kann nicht, wie Augustinus suggeriert, ein *persecutor nascentium* sein.

Ebd. 1,94 (109): Gott, so Julian, offenbart seine Liebe nicht im Gegensatz zur menschlichen Freiheit und zu seinem Gesetz. Gott hält sich vielmehr an sein Versprechen und ist damit Vorbild für die Menschen. (Dagegen Augustinus: *homo Pelagianus, caritas uult bonum et caritas ex deo est non per legis litteram, sed per spiritum gratiae*. Dagegen Julian in 1,95 (110): *haec ... gratia meritum mutat reorum, non liberum condit arbitrium, quod eo accipimus tempore quo creamur, utimur autem, quo ualentiam inter bonum et malum discretionis adipiscimur.*)

Ebd. 2,169 (288) zitiert in Kombination mit Röm 5,6: Durch Christus, so Julian, *per quem nos operatione sancti spiritus consecrauit*; ebd. 2,170 (289) folgt Röm 5,7-11 mit



dem Vermerk: *aperuit, quanta totum Christus pietate gessisset, qui mori dignatus est pro nihil boni merentibus*; ebd. 2,171-172 (290-291): *nihil igitur de eius munificentia desperemus, quia, si pro nobis mortuus est, cum adhuc essemus peccatores, multo magis iustificati nunc in sanguine ipsius salui erimus per eum ab ira et post reconciliationem, quam cum deo habere promeruimus per opera uidelicet mediatoris, debemus percipere animo sempiterna gaudia et non solum salutem sperare, sed etiam gloriam*. „Als wir noch Sünder waren“ heißt hier natürlich erneut nicht wie bei Augustinus „als wir unter dem Joch der Erbsünde standen“, sondern konkret „als wir noch ständig aus schlechter Gewohnheit freiwillig Sünden begingen“.

Röm 9,16

**non est uolentis...**

Zitiert Iul. *Flor.* = Aug. *c. Iul. imp.* 3,177 (CSEL 85/1, 477) als Auszug aus dem von Julian produzierten Brief Manis an Menoch; vgl. oben zu Röm 7,19. Der bei Augustinus äußerst wichtige Vers spielt bei Julian kaum eine Rolle. Ebenso:

Röm 9,18

**... deus cuius uult miseretur et quem uult obdurat.**

id. Vulg.; Pelag.: *cui uult*; Rufin.: *cui uult*; Ambrstr.: *cui uult deus*

So zitiert Iul. *Flor.* = Aug. *c. Iul. imp.* 1,133 (CSEL 85/1, 145): *cui sensui respondet persona Iudaeorum nihil debere iam exigi ab hominis uoluntate, quandoquidem deus cuius uult miseretur...*, *ad quod refert apostolus: <o homo, tu quis es...>*; s. zu Röm 9,20.

Röm 9,20

**o homo, tu quis es qui respondeas deo?**

id. Vulg. Pelag.; Rufin.: *qui contra respondeas deo?* Ambrstr. *qui respondeas deo?*

S. oben zu Röm 9,18.

Röm 9,22-24

22: <sup>†</sup> si <sup>†</sup>enim<sup>†</sup> uolens deus ostendere iram et <sup>†</sup>notam facere<sup>†</sup> potentiam suam <sup>†</sup>in multa patientia <sup>\*in\*</sup> <sup>†</sup>uasis<sup>†</sup> irae <sup>†</sup>consummatis<sup>†</sup> in <sup>†</sup>perditionem<sup>†</sup>, 23: <sup>†</sup>et<sup>†</sup> ut <sup>\*notas faciat\*</sup> diuitias gloriae suae in <sup>†</sup>uasis<sup>†</sup> misericordiae, quae praeparauit <sup>†</sup>in<sup>†</sup> gloriam, 24: quos et uocauit nos non solum ex Iudaeis, sed etiam ex gentibus.

22: <sup>†</sup>quod Vulg. Pelag. Rufin. Ambrstr. | <sup>†</sup>enim<sup>†</sup> om. Vulg. Pelag. Rufin. Ambrstr. | <sup>†</sup>manifesta-re<sup>†</sup> Ambrstr. | <sup>†</sup>sustinuit Vulg. Pelag. Rufin. | <sup>\*in\*</sup> om. Vulg. | <sup>†</sup>uasa<sup>†</sup> Vulg. Pelag. Rufin. | <sup>†</sup>ap-tata<sup>†</sup> Vulg. Rufin. <sup>†</sup>apta<sup>†</sup> Pelag. <sup>†</sup>praeparatis<sup>†</sup> Ambrstr. | <sup>†</sup>interitum<sup>†</sup> Vulg. Pelag. 23: <sup>†</sup>et<sup>†</sup> om. Vulg. | <sup>\*ostenderet\*</sup> Vulg. Pelag. <sup>\*notas faceret\*</sup> Rufin. | <sup>†</sup>uasa<sup>†</sup> Vulg. Pelag. | <sup>†</sup>ad<sup>†</sup> Ambrstr.

So zitiert Iul. *Flor.* = Aug. *c. Iul. imp.* 1,134 (CSEL 85/1, 149); v. 22 in indirekter Rede auch ebd. 3,97 (421); zum Text: Pelag. und Rufin. haben wie Julian *in multa patientia*; Rufin. hat wie Julian *perditionem* statt *interitum*; Rufin. hat anders als Julian *notas faceret*, aber wie Julian *in uasis*. Ambrstr. hat wie Julian *potentiam suam in multa patientia* ohne *sustinuit*, und ebenfalls *in uasis* statt *in uasa*; Ambrstr. hat wie Julian *et ut* am Beginn von v. 23.

Julian betont ebd. 3,97-103 (421-424), daß bei der Auslegung dieser Verse immer zu berücksichtigen sei, daß Gott gut und der Schöpfer alles Guten, das Böse aber einzig und allein Resultat individueller menschlicher Willensfreiheit sei. Ebd. 1,134-135 (149-151): Die Verse, so Julian, sind in Kombination mit 2 Tim 2,20-21 (*uasa ... alia in honorem ...*

*alia in contumeliam...*) zu lesen. Daß die einen zur Ehre, die anderen zur Schmach „bereitet“ (*paratum*) würden, bedeute nichts anderes als daß sie sich selbst dazu „bereiteten“.

Julian beruft sich nicht ganz zu Unrecht darauf, daß er die „katholische“ Auslegungstradition dieser Verse repräsentiere: Vgl. etwa Theod. Mops. *in Rom* 9,22-24 (148 Staab): Gott blicke nicht auf die φύσις der Menschen, sondern erwähle in seiner Gnade die Würdigen und verwerfe die Unwürdigen; vgl. dazu Wickert, Studien 86: „Was uns vorgesetzt wird, ist ein umgestülpter Pls.“ Pelag. *in Rom* 9,22 (78.11-12 Souter): *...a semetipsis ad interitum praeparata*. Orig. (Rufin.) *in Rom* 9,22 (PG 14, 1150): *quae uasa non irrationali aliqua aut fortuita gratia, sed quoniam ipsa a supradictis sordibus se expurgauerant, praeparauit in gloriam*.

Julian ergreift zu dieser Stelle auch die Gelegenheit zu einer hermeneutischen Erörterung: Dunkle Stellen wie Röm 9,22-24 seien durch andere wie 2 Tim 2,20-21 zu erhellen. Alttestamentliche Quellen – hier etwa Jes 45,8-13: *...praeparauit te sicut lutum figuli...* = auf die Schöpfung bezogen! – seien zu beachten, ebenso der weitere Kontext einer Stelle sowie der normalsprachliche Gebrauch bestimmter Begriffe; ausführlich dazu Bruckner, Julian 119-125.

Röm 9,24-26

24b: non solum 'de' Iudaeis, sed etiam 'de' gentibus, 25: sicut <sup>†</sup> in Osee dicit: uocabo non plebem meam plebem meam et non 'dilectam' 'dilectam'; 26: et erit in loco ubi 'uocabitur' non plebs mea uos, ibi uocabuntur filii dei uiui.

24b: 'ex' Vulg. Pelag. Rufin. Ambrstr. 25: <sup>†</sup>et Rufin. Ambrstr. | 'misericordiam consecutam' Vulg. Pelag. 26: 'dictum est eis' Vulg. Pelag. Rufin. 'uocabuntur' Ambrstr.

Iul. *tr. Osee* 1,1,10-11 (CChr. SL 88, 130.511-516). Zur Bedeutung dieser Stelle für Julians Hermeneutik s. oben S. 175-177 zur Erklärung der Definition von *theoria*. Zum Bibeltext: Ambrstr. und Rufin. haben *dilectam* wie Julian; Ambrstr. hat *uocabuntur* ähnlich wie Julians *uocabitur*.

Julian beruft sich hier auf Paulus als Zeugen für seine Bibelhermeneutik: Die Prophezenschriften, für eine historisch eng begrenzte Situation, d. h. für Israel in der Situation des Exils, verfaßt und intendiert, erlangen durch ihre neutestamentliche Rezeption eine universale Bedeutung; vgl. Theod. Mops. *in Rom* 9,22-26 (147-148 Staab): οὐχ ὡς περὶ τῶν ἐθνῶν εἰρημένην προφητικῶς, οὔτινες ἐσώθησαν, ὁ ἀπόστολος ἐπὶ τοῦ παρόντος ἐχρήσατο τῇ μαρτυρίᾳ τοῦ Ὡσηέ – εἴρηται γὰρ περὶ Ἰουδαίων σαφῶς – ἀλλ' ὡς δυναμένη δεικνύναι ὅτι φύσιν οὐκ αἰδεῖται θεός...

Röm 10,10

corde creditur ad iustitiam, ore confessio fit ad salutem.

Vulg. corde enim creditur ad iustitiam, ore autem confessio fit in salutem; Pelag. wie Vulg.; Rufin. wie Vulg. Pelag.; Ambrstr. hat im zweiten Satzteil *ad salutem*.

So zitiert in Iul. *tr. Osee* 1,2,20 (CChr. SL 88, 144.443-444); vgl. oben zu Röm 8,28.

Röm 11,1-2

1: numquid reppulit deus plebem suam ... 2: ... quam ante praesciuit?

Iul. *tr. Osee* 3,11,8-9 (CChr. SL 88, 205.164-165); vgl. Orig. (Rufin.) *in Rom* 11,1-6 (PG 14, 1175-1179); Pelag. *in Rom* 11,2 (85.10-11 Souter): *illam plebem non reppulit quam praesciuit esse credituram*; zu Theodor vgl. Wickert, Studien 80-81 sowie 56: Theodor schwäche das von Paulus entwickelte „dialektische Gegeneinander“ (Gott-Mensch, Erwählung-Verwerfung usw.) zu einem „logischen Nacheinander“ ab: ὁ δὲ θεὸς πάντα ἐν προγνώσει ποιεῖ. In ähnlicher Weise zitiert Julian diesen und den folgenden Vers (Röm 11,29), um das Verhältnis zwischen Gott und Welt metaphorisch zu illustrieren: Gott schafft in

weiser Voraussicht alles so, daß es letztlich zu ihm zurückfinden kann, unbeschadet der menschlichen Freiheit, der die Möglichkeit gegeben ist, sich von Gott abzuwenden, was Gott jedoch in Geduld und ohne Reue erträgt, um am Ende doch alles in der von ihm antizipierten und vorgesehenen Weise abzuschließen.

Röm 11,29

**sine paenitentia enim sunt dona et uocatio dei..**

Zitiert Iul. *tr. Osee* 3,11,8-9 (CChr. SL 88, 205.164-165) in Kombination mit Röm 11,1-2 (s. oben). Wichtig für Julian ist die Einsicht, daß diese Aussagen über Gott metaphorisch zu verstehen seien.

Röm 14,23

**omne quod non est ex fide, peccatum est.**

Iul. *Turb.* 2,110 (CChr. SL 88, 365.93-94). Hier sei, so Julian, der ursprüngliche Kontext zu berücksichtigen, wonach sich diese Aussage konkret auf Speisen beziehe, die das Gesetz für unrein, Paulus aber für rein erklärte, obwohl er davon abriet, durch ihren Verzehr bei den Brüdern Anstoß zu erregen, eine Auslegung, die Aug. *c. Iul.* 4,24 (PL 44, 750BC) mit Hohn übergab; vgl. dazu auch oben zu Röm 9,22-24 (letzter Absatz).

Röm 15,4

**omnia quaecumque scripta sunt ad nostram doctrinam scripta sunt.**

Vulg.: quaecumque **enim** scripta sunt ad nostram doctrinam scripta sunt; Pelag.: wie Vulg.; Rufin.: quaecumque **enim** praescripta sunt...; Ambrstr.: ... ad nostram **confirmationem** scripta sunt.

Iul. *exp. Iob* praef. (CChr. SL 88, 3.1-2). Dieser Vers steht an einer Schlüsselstelle in Julians Werk und ist als sein exegetisches Leitmotiv zu betrachten; zu *doctrina* im Sinn von „Belehrung“, „Unterrichtung“ in diesem Kontext vgl. Mayer, *Doctrina* 534-535; vgl. auch Ambrstr. *confirmatio*, „(geistliche Be-) Stärkung“, „Tröstung“.

1 Kor 1,20

**stultam fecit deus sapientiam <sup>†</sup> mundi.**

<sup>†</sup>huius Vulg. Pelag. Ambrstr.

Iul. *Flor.* = Aug. *c. Iul. imp.* 1,43 (CSEL 85/1, 31). Julian wirft Augustinus vor, den Vers im Dienste einer Immunisierungsstrategie zu mißbrauchen. Dazu daß auch bei Bejahung dieses Verses eine rationalistische Haltung rechtfertigbar ist, s. Wickert, *Studien* 45-61 zu Theodor, der unter den σοφοί zunächst die von Paulus angesprochenen Mitglieder der Gemeinde von Korinth und in zweiter Linie wohl pagane Philosophen verstand.

1 Kor 1,24

(...*Christum dei uirtutem et sapientiam*)

Iul. *tr. Osee* 3,14,10 (CChr. SL 88, 226.145-146) flicht den Vers zus. mit 1 Kor 6,17 (*qui autem adhaeret domino unus spiritus est*) in den Satz ein: *qui ex toto pectore confitentur Christum dei esse uirtutem dei que sapientiam, unusque cum eo fieri spiritus uotis studisque contendunt*. Ähnlich *tr. Amos* 1,5,7-8 (287.94): *iustitiam ergo appellauit ipsum deum nostrum, qui merito et uirtus et sapientia nominatur*. Zur Rolle des Verses insbes. im Frühwerk Augustins s. Lössl, *Intellectus* 24-25.

1 Kor 3,12

(*si quis ... aedificat supra fundamentum aurum...*)

Iul. tr. *Amos* 1,2,13-16 (CChr. SL 88, 272.162-165); vgl. dazu bereits oben S. 180, Anm. 129 (auf S. 181); ebd. 2,9,10 (326.241-242) kombiniert mit Mt 7,24-25; 16,18; Lk 6,47-48 (Gleichnisse vom Hausbau auf brüchigem Fundament): *qui, cum reliquum uulgus ut ligna ac stipulae disperirent, illi uelut solidi perque hoc pretiosi lapides permanebant, super quos merito ecclesia fundaretur, quam nulla possit procella subruere*. Die fettgedruckten Abschnitte sind jeweils aus dem Vers gezogen.

1 Kor 4,3-4

3: **mihi autem pro minimo est ut a uobis 'diudicer' aut ab humano die; sed neque meipsum 'diudico', 4: nihil enim mihi conscius sum; qui autem iudicat me dominus est.**

3: 'iudicer' Vulg. Pelag. | 'iudico' Vulg. Pelag. Ambrstr.

Iul. tr. *Osee* 1,1,2-5 (CChr. SL 88, 121.181-183). Zum Text: Ambrstr. hat wie Julian *diu-dicer*, im zweiten Satzteil jedoch *iudico* statt *diu-dico*. Julian verwendet diesen Vers hier zur Illustration von Hoseas Entscheidung als Antwort auf die Aufforderung durch Gott, eine Prostituierte zu heiraten: Auch nach Paulus sei die Letztinstanz für moralische Entscheidungen Gott, nicht das Individuum und nicht die Gesellschaft.

1 Kor 6,9-11

Iul. tr. *Osee* 1,2,2-3 (CChr. SL 88, 133.45-51): *quem sensum et apostolus Paulus scribens ad Corinthios diligenter excoluit: omnes, inquit, unis miraculis liberati, isdem cibis spiritalibus usi sunt, eosdem fontes de petra erumpentes biberunt; nec tamen ex his, inquit, deo uel uniuersi placere, uel multi, sed in illa exsilio aetate diuersis horruere peccatis, diuersis perire tormentis; quorum cur...* Insgesamt paßt diese Paraphrase eher auf 1 Kor 10,1-11. Sie steht im Kontext einer Auslegung von Hosea 2,4-5 („Sie soll die Zeichen der Unzucht aus ihrem Gesicht entfernen und von ihren Brüsten das Mal des Ehebruchs. Sonst ziehe ich sie nackt aus und stelle sie hin wie am Tag der Geburt“) und soll andeuten, daß das Reich Gottes nicht für Ehebrecher und Unzucht Treibende da sei.

1 Kor 6,17

S. oben zu 1 Kor 1,24. Mit diesen beiden Versen formuliert Julian den Abschlußgedanken seines Hoseatraktats.

1 Kor 6,18b

**qui autem fornicatur, in corpus suum peccat.**

Iul. *Flor.* = Aug. c. *Iul. imp.* 3,187 (CSEL 85/1, 487) zitiert die Stelle aus zweiter Hand, aus einem Mani zugewiesenen Text: *«qui autem fornicatur, in corpus suum peccat»...malum concupiscentiae ... naturale est* (Stein, *Manichaica* 22f.97f.). Julian: Mani und – in seinem Gefolge – Augustinus befinden sich hier im Widerspruch zu Paulus, der gerade keinen notwendigen (*naturale*) Kausalzusammenhang zwischen Körperlichkeit und Sündigkeit behauptete.

1 Kor 7,2

Iul. *Turb.* 1,84 (CChr. SL 88, 362.801-803) (s. dazu schon oben zu Röm 7,23): Paulus, so Julian, sei fern davon, mit seinem Rat (wegen der Gefahr der Unzucht solle jeder Mann heiraten) eine Krankheit als Heilmittel zu empfehlen. Augustinus jedoch lehre, daß die Ehe eine Krankheit bzw. die Folge einer Krankheit sei.

## 1 Kor 7,7

Iul. *Turb.* 2,88 (CChr. SL 88, 363.1-3) spielt darauf an, daß (wie die Enthaltensamkeit) auch die in christlichem Geist geführte Ehe (*pudicitia coniugal*) von Paulus 1 Kor 7,7 als ein *donum dei* bezeichnet werde; Julian ebd. 2,89 (363.4-6): *euanit originale peccatum, quia non potest mali radix in eo quod donum dei uocas locari*; vgl. Pelag. in 1 Cor 7,7 (162.17 Souter): *hoc est, propriae uoluntatis accepit donatium*.

## 1 Kor 8,5-6

5b: <sup>†</sup> *sunt* 'quippe' *dii multi et domini multi*, 6: *nobis \*tamen\* unus* 'est' *deus pater ex quo omnia* <sup>†</sup>, *et unus dominus Iesus Christus per quem omnia...*

5: <sup>†</sup> *tsiquidem* Vulg. <sup>†</sup> *si quidem* Pelag. | 'quippe' om. Vulg. 6: *\*autem\** Pelag. | 'est' om. Vulg. Pelag. Ambrstr. | <sup>†</sup> *et nos in illum* Vulg. <sup>†</sup> *et nos in illo* Pelag. Ambrstr.

Iul. *Flor.* = Aug. *c. Iul. imp.* 1,48 (CSEL 85/1, 37); zum Text vgl. Ambrstr.: *licet sint qui dicantur dii et domini siue in caelo siue in terra*; zum Inhalt: Julian wirft hier Augustinus genau das vor, was Augustinus auf der Basis seiner Gnadenlehre summarisch den Heiden, Juden und Häretikern vorwirft, nämlich den Namen Gottes durch homonymen Gebrauch für üble Zwecke zu usurpieren. Julian zu Augustinus: *quem igitur deum in crimen uocas?* Die Paulusstelle ist hier signifikant: Der jüdisch-christliche, aber im Grunde auch bereits der griechisch-philosophische Gottesbegriff ist kein Gattungsbegriff, sondern ein Name: Einer, Vater, Schöpfer von allem, und Einer, Jesus Christus, durch den alles geschaffen ist. Im Urgrund existiert also nur eine einzige Natur, nämlich die des Guten. Durch die Einführung des Begriffs eines natürlichen Übels, so Julian, vergeht sich Augustinus an diesem Gottes- und Naturbegriff. Er ist schlimmer als die Priester jener okkulten Kulte am Amsantussee oder bei Cumae (s. dazu oben im zweiten Kapitel S. 26-28); vgl. auch Wickert, *Studien* 48-49, bes. 49, Anm. 26 (zitiert oben S. 205 zu Röm 1,24-25). Julians Exegese der Stelle ähnelt der Theodors (183 Staab).

## 1 Kor 9,25

**nam qui in agone contendit, ab omnibus continens est.**

Iul. *Turb.* 2,107 (CChr. SL 88, 364-365.66-67). Julian verwendet diesen Vers, um zu zeigen, daß nicht jede Art von Enthaltensamkeit eine göttliche Gabe ist: Auch pagane Athleten seien enthaltsam, obwohl sie jeder christlichen Hoffnung entbehrten.

## 1 Kor 10,1-11

Paraphrasiert in Iul. *tr. Osee* 1,2,2-3 (CChr. SL 88, 133.45-51; 135.109-110). Die Passage rekapituliert den Exodus und das Verhalten Israels gegenüber Gott, wie wiederholtes sich Versündigen, Bestraftwerden, Bekehrung, Versöhnung. In Hosea wird dieses Verhältnis metaphorisch an der Geschichte des Propheten mit seiner Frau dargelegt. Paulus sieht in der Exodusgeschichte sein Verhältnis mit seiner Gemeinde in Korinth reflektiert. Julian versucht, diese Zusammenhänge im Kontext seiner Hermeneutik zu verlebendigen (vgl. dazu auch oben S. 175.176 sowie zu 1 Kor 6,9-11).

## 1 Kor 11,9

**non est creatus 'homo' propter mulierem, sed mulier propter uirum.**

'uir' Vulg. Ambrstr. (Pelag. hat wie Julian *homo*.)

Iul. *Flor.* = Aug. *c. Iul. imp.* 6,26 (PL 45, 1562) kombiniert den Vers mit Eph 5,23 (*caput mulieris uir*): Die Frau habe dem Mann *congruo pudore* gegenüberzutreten. Mit *peccati*

*tormenta* habe das nichts zu tun. *Dolor pariendi* als Sündenstrafe aufzufassen, sei ebenso absurd. Sämtliche von Paulus angeführten Eigenarten des ehelichen Lebens ließen sich, so Julian, natürlich und positiv erklären.

1 Kor 11,12

**nam sicut mulier 'ex' uiro, ita et uir per mulierem, omnia autem ex deo.**

‘de’ Vulg. Pelag. Ambrstr.

Iul. *Flor.* = Aug. *c. Iul. imp.* 3,94 (CSEL 85/1, 419) wendet diesen Vers gegen Augustins Verständnis von Röm 5,12 (s. oben). Paulus, so Julian, könne diese Stelle nicht wörtlich gemeint haben, gebe es doch nur einen einzigen substanziellen Ursprung von allem, nämlich Gott; so auch ebd. 3,93 (418) zu Hebr 2,11: *ex uno omnes*; so 1 Kor 11,12: *omnia ex deo*. Sünde sei eine relationale (vgl. oben zu Röm 5,16: *conuersatio*), keine substantielle Wirklichkeit. Sie könne nicht an einer einzigen Gegebenheit, sei es an einem Neutrum zwischen Mann und Frau, sei es am Mann oder sei es an der Frau festgemacht werden.

1 Kor 12,14

**corpus nostrum non est unum membrum, sed multa.**

Iul. *Turb.* 2,149 (CChr. SL 88, 372.341-342) versteht den Vers im Kontext so, daß „der Körper“, der als solcher ja gar keine Einheit darstelle, nicht das Prinzip der Übertragung der Ursünde sein könne, ebensowenig einzelne Organe wie z. B. die Geschlechtsorgane. Der Vers ist der erste in einer Reihe, in der Julian Augustins Lehre mit Schriftargumenten widerlegt. Die folgenden Verse schließen sich an:

1 Kor 12,22-25

22: **multo enim magis quae uidentur infirma esse corporis nostri, haec necessaria sunt**, 23: **et quae putamus inhonorabilia esse membra corporis, his honorem abundantiorum circumdamus; et quae uerecunda sunt nostra, maiorem honestatem habent**; 24: **quae autem sunt honesta nostra, nullo egent; sed deus temperauit corpus, ei cui deerat abundantiore dato honore**, 25: **ut non sit scissura in corpore, sed eadem ipsa pro se inuicem cogitent membra.**

Vulg.: 22: **sed multo magis quae uidentur membra corporis infirmiora esse necessaria sunt** 23: **et quae putamus ignobiliora membra esse corporis his honorem abundantiorum circumdamus et quae inhonesta sunt nostra abundantiorum honestatem habent** 24: **honestata autem nostra nullius egent sed deus temperauit corpus ei cui deerat abundantiorum tribuendo honorem** 25: **ut non sit scisma in corpore sed id ipsum pro inuicem sollicita sint membra.**

Iul. *Turb.* 2,149 (CChr. SL 88, 372.348-357); zum Text: Pelag. wie Vulg. (s. im Apparat); Ambrstr. hat v. 23 *ignobiliora esse membra corporis*. Aug. *c. Iul.* 5,33 (PL 44, 805) – vgl. Iul. *Turb.* 3,192 (CChr. SL 88, 378.215) – wirft Julian vor, die Glieder v. 24 *uerecundiora* zu nennen, wo Paulus doch von *inhonesta* rede. Dies bezieht sich auf Iul. *Turb.* 2,149 (372), wo Julian sagt: *en uerum intellectorem operis dei, en fidelem sapientiae eius praedictorem!* (sc. Paulus) *uerecundiora, inquit, nostra maiore honestate conteguntur*. Vgl. auch Iul. *Flor.* = Aug. *c. Iul. imp.* 4,65 (PL 45, 1377): *necessaria honestate uelanda*.

Zum Inhalt: Julian faßt die Sensibilität der Geschlechtsteile wertfrei auf (*uerecundus* = schamhaft, schüchtern, scheu, rücksichtsvoll). Für ihn besteht der von Paulus formulierte Gegensatz darin, daß die sensibelsten Glieder des Körpers mit der größten Ehrerbietung zu behandeln seien. Augustinus versteht den Abschnitt so, als ob die Genitalien aufgrund der Erbsünde bereits von Natur aus schmachvollen Charakter besäßen. Beide, Julian und Augustinus, sehen ihre Auslegung bereits von dem ihnen jeweils zur Verfügung stehenden Text bestätigt.

## 1 Kor 15,12-24

Iul. Flor. = Aug. c. Iul. imp. 6,32-35 (PL 45, 1586-1589) paraphrasiert Paulus' Argument, daß, wenn Christus, wie geglaubt wird, auferstanden ist, alle Menschen auferstehen werden, da Christus *non minus uero homo, quam uerus deus, de Adam stirpe generatus, factus ex muliere, factusque sub lege*. Die Sonderstellung Christi, so Julian, besteht (lediglich) darin, *[quod] nullum fecit, et ideo nullum habuit peccatum. apparet igitur [sc. peccatum] crimen uoluntatis esse, non seminis*.

## 1 Kor 15,16

**si mortui non resurgunt, nec Christus resurrexit. si Christus non resurrexit, uana [Vulg. stulta] est fides uestra.**

Iul. Flor. = Aug. c. Iul. imp. 4,116 (1409). Julian: *nunc autem Christus resurrexit. constat ergo functorum (sanctorum?) diem resurrectionem futuram*. Julian zitiert den Vers auch als Beispiel für eine Schlußform; s. dazu Bruckner, Julian 97, Anm. 1.

## 1 Kor 15,21

**per hominem mors et per hominem resurrectio mortuorum.**

Iul. ep. Zos. 2 (CChr. SL 88, 335.11-12). Dieser Satz, so Julian, ebd. 3 (335.13-16), stellt keinerlei natürlichen Zusammenhang zwischen Adams Sünde und der Sterblichkeit aller Menschen her. Adam habe durch seine Sünde ausschließlich sich selbst geschädigt. Alle Menschen nach ihm schädigten sich, indem sie ihn nachahmten: *peccatum Adae ipsum solum laesit et non genus humanum; et haec sententia a nobis merito refellitur; non enim soli ipsi, sed generi humano obfuisse credendum est*.

## 1 Kor 15,22

**sicut in Adam omnes moriuntur, ita et in Christo omnes uiuificabuntur.**

Iul. Flor. = Aug. c. Iul. imp. 6,31 (PL 45, 1583). Julian: Augustinus habe diesen Vers für seine Irrlehre usurpiert (*hoc testimonium usurpasti tu*). Richtig sei folgendes Verständnis: *manifestum est quoniam nomine Adae naturam humanitatis, nomine autem Christi potentiam creatoris et excitatoris ostendit*. Das Sterben in Adam bedeute das Sündigen, in das die Menschen durch schlechte Gewohnheit verfielen, das Leben in Christus das Beispiel Christi. Julian kombiniert den Vers mit 1 Kor 15,49 (*sicut portauimus imaginem terrestres, portemus etiam imaginem illius caelestis*); zur Verwendung des Verses in ep. Zos. 1 (335.8) in Kombination mit v. 21 und zur Antwort darauf ebd. 3 (335.13-16) s. oben zu 1 Kor 15,21; vgl. Bruckner, Julian 116-117; zur Kombination von v. 22 mit Gen 3,14-19 in Flor. = Aug. c. Iul. imp. 6,25-31 (PL 45, 1558-1584) vgl. auch Bruckner, Julian 144-147: Der Geburtsschmerz, so Julian, sei kein Indiz für die Ursünde. Auch Tiere und getaufte Frauen litten darunter, obwohl sie selbst nach Augustinus nicht von der Erbsünde betroffen seien. Gen 3,14-19 rede nicht nur von dem, was Eva durch die Sünde verdient habe, sondern auch von dem, was aufgrund ihrer Natur innerhalb der gegebenen Kultur ihr Amt (*officium*) sei, nämlich die Unterordnung unter den Mann. Der natürliche Schmerz leiste wie die Furcht einen Beitrag zur Willensbildung – so ebd. 6,17 (1533-1534). Der Fluch der Sünde aber erstrecke sich nur auf Adam, d. h. das sündigende Individuum allein. Die von der Bibel angegebenen Indizien des Fluchs (Schweiß des Angesichts, harte Arbeit, Dornen, Schlange, Kinder usw.) seien alles natürliche Phänomene und deshalb metaphorisch zu verstehen, selbst der Tod; denn der natürliche Tod sei nichts schreckliches, ja er könne sogar ein Trost sein, deute er doch die Begrenztheit des unter Umständen mühseligen irdischen Daseins an (so sogar Augustinus; vgl. Lössl, Dolor 582). Zu unterscheiden sei zwischen natürlichem Tod und Straftod sowie zwischen natürlicher Unvollkommen-

heit und Übel. Natürliche Unvollkommenheit als solche sei kein Übel, auch wenn aus ihr Übel erwachsen könne. Aber Tugendübung und sakramentale Gnadenhilfe trügen zu dessen Vermeidung bei.

Vgl. Pelag. in *I Co* 15,12-24 (215-217, bes. 217.4-7 Souter): *sicut per Adam mors intravit, quia primus ipse est mortuus, ita et per Christum resurrectio, quia primus resurrexit, et sicut ille morientium forma est, ita et iste est resurgentium*; zur ähnlichen Position Theodors – zu *1 Kor* 15,45ff. (195 Staab) – s. Wickert, Studien 104.

1 Kor 15,23-28

23: unusquisque autem in suo ordine. 'primitiae' Christus, deinde \*hi\* qui sunt Christi in aduentu eius, 24: deinde finis. cum tradiderit regnum deo et patri, cum 'euacuauerit' omnem principatum, et 'omnem' potestatem, et \*uirtutem\*; 25: oportet 'enim' \*eum\* regnare, donec ponat 'inimicos' omnes sub pedibus eius: 'omnia enim subiecit sub pedibus eius'; 26: nouissima autem inimica destruetur mors. 'cum autem' 'dixerit', 27: omnia 'ista' subiecta sunt 'sine dubio praeter' illum\* qui illi subiecit 'omnia: 28: 'nam' cum 'subiecta fuerint illi omnia, tunc \*et\* ipse subiectus erit illi qui sibi subiecit omnia, ut sit deus omnia in omnibus.

23: 'initium' Ambrstr. | \*hi\* om. Ambrstr. 24: 'tradiderit' Ambrstr. | 'omnem' om. Vulg. Pelag. | \*omnem dominationem\* Ambrstr. 25: 'autem' Vulg. Pelag. einige Zeugen von Pelag. om. autem | \*illum\* Vulg. Pelag. | 'omnes' Vulg. Pelag. | 'omnes' om. Vulg. Pelag. | 'omnia enim subiecit sub pedibus eius' om. Vulg. 26: 'omnia enim subiecit sub pedibus eius' Vulg. | 'dicat' Vulg. Pelag. | 'ista' om. Vulg. Pelag. | 'Tei bei einigen Textzeugen von Pelag. | \*eum\* Vulg. Pelag. | 'illi' om. Vulg. Pelag. | 'sibi' Vulg. Pelag. 28: 'nam' om. Vulg. Pelag. | 'autem' Vulg. Pelag. | \*et\* om. Vulg. | 'filius' Vulg.

N. B. Ambrstr.: 23: *unusquisque autem* (wie Julian) statt *enim* (wie Vulg. Pelag.); *initium Christus* statt *primitiae*; *deinde qui sunt...* (om. hi); 24: *destituerit* statt *euacuauerit*; ... *et omnem potestatem* (wie Julian) *et omnem dominationem*; 25: *oportet enim illum regnare, donec ponat omnes inimicos sub pedes...*; 26: *nouissima destruetur mors ... cum autem dicat...*

Iul. Flor. = Aug. c. Iul. imp. 6,37 (PL 45, 1595) zitiert die Passage im Kontext einer Endzeitvision, kombiniert mit Kol 1,18 (*unusquisque autem in suo ordine, primitiae Christus* ...), 1 Thess 4,17 (...*deinde hi qui sunt Christi, sancti...*) und Mt 25,46 (...*impii uero in ignem aeternum*). Julian betont wie schon oben, daß die Menschheit Christi, d. h. seine Abstammung von Adam im Sinne seiner natürlichen Sündlosigkeit, die er mit allen anderen Menschen teile, entscheidend für das hier von Paulus entworfene Szenario sei.

Iul. tr. Amos 2,9,12 (CChr. SL 88, 328.333) zitiert v. 28 (*erit deus omnia in omnibus*) unter Verweis auf Paulus. Dieser nimmt die Endzeitvision Am 9,11-12 (die Verheißung Gottes: „An jenem Tag richte ich die zerfallene Hütte Davids wieder auf“ etc.) am Ende des ersten Korintherbriefs selbst auf.

1 Kor 15,29-34

29: alioquin quid facient qui baptizantur pro mortuis? si omnino mortui non resurgunt? 'quid et baptizantur pro illis? 30: 'quid et nos periclitamur omni hora? 31: quotidie morior 'per uestram gloriam' 'quam habeo in \*domino\*. 32: 'si' secundum hominem 'pugnaui' \*bestiis\* Ephesi, quid mihi prodest, si mortui non 'resurgunt', manducemus et bibamus, cras enim moriemur. 33: nolite seduci: 'bonos mores' corrumpunt 'colloquia mala. 34: ignorantiam enim dei 'habent, ad 'confusionem' uobis \*dico\*.

29: 'ut' Vulg. Pelag. 30: 'ut' Vulg. Pelag. 31: 'pro gloria uestra' Ambrstr. | 'fratres' Vulg. Pelag. | \*Christo Iesu domino nostro\* Vulg. 32: 'si' om. Pelag. | 'ad bestias' Vulg. Pelag. Ambrstr. | \*bestiis\* om. Vulg. Pelag. Ambrstr. | 'resurgunt' Ambrstr. 33: 'bonos mores' om. Vulg. Pelag. Ambrstr. | 'bonos mores' Vulg. Pelag. Ambrstr. 34: 'quidam' Ambrstr. | 'reuerentiam' Vulg. Pelag. Ambrstr. | \*loquor\* Vulg. Pelag. Ambrstr.



Iul. *Flor.* = Aug. *c. Iul. imp.* 6,38 (PL 45, 1596-1597); n. b. die einheitliche Überlieferung von v. 32c (*manducemus et bibamus...*); vgl. dagegen die Unterschiede vor allem in der Wortstellung beim Menanderzitat (*Thais*) v. 33 (*bonos mores corrumpunt...*); v. 34 wird von Julian hier nur lückenhaft und mit anderem Schwerpunkt zitiert:

Iul. ebd. 6,38 (1597)	Vulg.	Pelag.	Ambrstr.
ignorantiam enim dei quidam habent. ad confusionem uobis dico	euigilate iuste et nolite peccare. <b>ignorantiam enim dei quidam habent. ad reueren- tiam uobis loquor</b>	sobrii estote iusti et nolite peccare. <b>igno- rantiam enim dei quidam habent. ad reuerentiam uobis loquor</b>	uigilate iusti estote et nolite peccare. <b>igno- rantiam enim dei quidam habent. ad reuerentiam uobis loquor</b>

Zu v. 32 s. auch ebd. 5,2 (1433) v. 32: *manducemus et bibamus, cras enim moriemus*. Es sind die Manichäer, so Julian (die so denken wie Augustinus!), die dies sagen. Ebd. 1,45 (CSEL 85/1, 32) v. 34: *resipiscite iusti et nolite peccare* (vgl. dazu in der Tabelle die Versionen von Vulg. Pelag. Ambrstr.). Julian kombiniert den Vers hier mit Gal 6,7-8: *nolite errare, deus non irridetur, quae enim seminauerit homo illa et metet*.

Ebd. 6,38 (1597): Was Paulus sagen wolle, so Julian, sei, daß der Hang zum Sündigen die Sünder immer nur noch dreister sündigen lasse, so daß sie die Imminenz und Strenge des Gerichts vergäßen und es verlernten, Gott richtig einzuschätzen. Und beinahe als ob er sich Augustinus und seinen Anhängern zuwende, wechselt er am Ende des Absatzes in die zweite Person: „Also nicht nur die ausgleichende Gerechtigkeit (*remuneratio*), auch die Macht (*uirtus*) Gottes leugnet ihr dadurch. Vor Scham in den Boden versinken solltet ihr deswegen. „Um euch zu beschämen, sage ich dies“ (*ad confusionem uobis dico*), daß so etwas bei euch möglich ist.“

1 Kor 15,35-49

35: sed 'dicet' aliquis: \*quomodo\* 'resurgunt' mortui? 'quo' autem 'in' corpore 'ueniunt'? 36: 'insipient' tu quod seminas non uiuificatur, nisi \*prius\* moriatur. 37: ... 38: ... 39: non omnis caro eadem caro, <sup>†</sup> alia 'quidem' \*hominis\*, alia <sup>†</sup> 'pecoris'; alia caro 'uolatilium', alia 'autem' piscium: 40: et corpora caelestia et <sup>†</sup> terrestria, sed alia quidem caelestium 'claritas', alia \*uero\* terrestrium; 41: alia claritas solis, 'et' alia claritas lunae, et alia claritas stellarum, stella enim \*a\* stella differt in 'gloria', 42: 'ita' <sup>†</sup> et resurrectio mortuorum. seminatur in 'corruptione', 'surget' in 'incorruptela', 43: seminatur in 'ignominia', \*surget\* in 'gloria', seminatur in infirmitate, 'surget' in uirtute, 44: seminatur corpus animale, 'surget' corpus \*spirituale\*. sic etiam scriptum est: 45: factus est homo primus Adam in animam uiuentem, nouissimus Adam in spiritum uiuificantem. 46: ... 47: primus homo de terra, 'terrestris'; secundus homo \*de\* caelo, caelestis, 48: qualis <sup>†</sup> 'terrestris' tales et \*terreni\*, et qualis <sup>†</sup> caelestis, tales et caelestes. 49: <sup>†</sup> sicut portauimus imaginem <sup>†</sup> 'terrestris', portemus \*etiam\* imaginem 'illius' 'caelestis'.

35: 'dicet' Ambrstr. | \*quemadmodum\* Ambrstr. | 'resurgunt' Pelag. Ambrstr. | 'quali' Vulg. Pelag. | 'in' om. Vulg. Pelag. Ambrstr. | 'uenient' Ambrstr. 36: 'stulte' Ambrstr. | \*prius\* om. Ambrstr. 39: <sup>†</sup> sed Vulg. | 'quidem' om. Vulg. | \*hominum\* Vulg. | <sup>†</sup> autem Pelag. Ambrstr. | 'pecorum' Vulg. | 'uolucrum' Vulg. Pelag. | 'caro' Ambrstr. 40: 'corpora' Vulg. Pelag. | 'gloria' Vulg. Pelag. Ambrstr. | \*autem\* Vulg. Pelag. Ambrstr. 41: 'et' om. Vulg. Pelag. Ambrstr. | \*ab\* Vulg. | 'claritas' Vulg. Pelag. Ambrstr. 42: 'sic' Vulg. | 'Terit' Ambrstr. | \*corruptela\* Ambrstr. | 'surgit' Vulg. Pelag. Ambrstr. | 'incorruptione' Vulg. Pelag. 43: 'ignobilitate' Vulg. Pelag. \*surgit\* Vulg. Pelag. \*resurgit\* Ambrstr. | 'gloriam' Ambrstr. | 'surgit' Vulg. Pelag. Ambrstr. 44: 'surgit' Vulg. Pelag. Ambrstr. | \*spiritalis\* Vulg. Pelag. Ambrstr. 47: 'terrenus' Vulg. Pelag. Ambrstr. | \*e\* Ambrstr. 48: <sup>†</sup> est ille Ambrstr. | 'terrenus' Vulg. Pelag. | \*terrestres\* Ambrstr. | 'ille' Ambrstr. 49: 'igitur' Vulg. Pelag. | 'illius' Pelag. | 'terreni' Vulg. Pelag. Ambrstr. | \*et\* Vulg. Pelag. Ambrstr. | 'illius' om. Vulg. | 'huius' Pelag. | 'eius qui de caelo est' Ambrstr. | 'caelestis' om. Ambrstr.

Iul. *Flor.* = Aug. *c. Iul. imp.* 6,39 (PL 45, 1597-1598). Julians Text weicht an mehreren Stellen von Vulg. Pelag. Ambrstr. ab; s. z. B. v. 40 *claritas* statt *gloria*, v. 41 (am Ende) *gloria* statt *claritate*; v. 47 (am Anfang) *terrestris* statt *terrenus*; an einigen Stellen stimmt er mit Ambrstr. gegen Vulg. Pelag. überein; s. z. B. v. 42 *incorruptela* statt *in corruptione*, v. 43 *ignominia* statt *ignobilitate*, v. 48 (am Anfang) *terrestris* statt *terrenus*; s. aber am Ende von v. 49 *caelestis* (wie Vulg. Pelag.) statt *qui de caelo est* (wie Ambrstr.).

Zu 1 Kor 15,36 (*insipiens, tu quod seminas non uiuificatur*) und 38 (*deus autem dat illi corpus prout uult et unicuique seminum proprium corpus*) s. auch *Turb.* 1,55 (CChr. SL 88, 353.484-487): Jeder einzelne Mensch, so Julian, entstehe zwar auf der geschöpflichen Ebene durch einen Geschlechtsakt, auf einer grundsätzlicheren Ebene jedoch schafft Gott jedes Individuum je neu aus nichts, gerade so als sei es Adam (= der erste Mensch). Zu v. 38 s. auch ebd. 1,69 (358.665-666). Mit Christus habe es sich entsprechend zu verhalten:

Zu 1 Kor 15,49 (*sicut portauimus imaginem terrestris, portemus etiam imaginem illius caelestis*) *Flor.* 6,31 (1584): Julian: *certe susceptio imaginis non poterat imperari, si naturalis in qualitate alterutra crederetur*.

Zu *Flor.* 6,39 (1598): Paulus, so Julian, rede hier nicht vom Gegensatz zwischen Sünde und Gnade, sondern er unterscheide zutreffend zwischen Natur und Gnade (*opportune distantiam naturae atque gratiae facit*), einem Spannungsverhältnis, das auch ohne Erbsündenlehre überzeuge; denn so gut und vollkommen die Natur auch geschaffen sei, die Gabe der Unsterblichkeit und der lebendigmachende Geist werde ihr erst hinzugegeben. Adam sei lebendig, aber nicht unsterblich geschaffen, Christus verleihe in seinem Geist nicht bloß Leben, sondern Auferstehung und ewiges Leben.

#### 1 Kor 15,50-57

50: hoc 'ergo' dico fratres, \*quia\* caro et sanguis regnum dei possidere non possunt, +nec+ 'perpetuitatem interitus' possidebit. 51: ecce mysterium 'uobis' dico: omnes quidem resurgemus, \*sed\* non omnes immutabimur. 52: in momento, in ictu 'oculorum', in nouissima tuba <sup>†</sup> et mortui resurgent incorrupti, et nos immutabimur. 53: oportet enim 'hoc' corruptibile <sup>†</sup> induere \*incorruptelam\*; et mortale hoc induere immortalitatem. 54: cum \*autem\* mortale hoc induerit immortalitatem, tunc fiet +sermo qui+ scriptus est: absorpta est mors in 'uictoriam tuam'. 55: ubi est, mors, 'tuus aculeus'? +ubi est+ <sup>†</sup> \*uictoria tua\*? 56: 'aculeus' autem mortis <sup>†</sup>, peccatum <sup>‡</sup>; uirtus \*autem\* peccati lex. 57: deo 'nostro' gratias \*referentes\*, qui +dedit+ nobis +hanc+ uictoriam per dominum nostrum Iesum Christum.

50: 'autem' Vulg. Pelag. 'enim' Ambrstr. | \*quoniam\* Vulg. [Pelag.] | non possidebunt Pelag. Ambrstr. | +neque+ Vulg. [Pelag.] Ambrstr. | 'corruptio incorruptelam' Vulg. [Pelag.] Ambrstr. 51: 'uobis' omit Pelag. Ambrstr. | \*sed\* [om. Pelag.] 52: 'oculi' Vulg. Pelag. Ambrstr. | <sup>†</sup>canet enim Vulg. <sup>†</sup>canent enim Pelag. 53: 'hoc' om. Vulg. Pelag. Ambrstr. | <sup>†</sup>hoc Vulg. Pelag. Ambrstr. | \*incorruptionem\* Ambrstr. 54: \*ergo\* Ambrstr. | +uerbum quod+ Ambrstr. | 'uictoria' Vulg. Pelag. 'uictoriam' Ambrstr. 55: 'uictoria tua' Vulg. 'stimulus tuus' Pelag. 'aculeus tuus' Ambrstr. | +ubi est+ [om. Pelag.] | <sup>†</sup>mors Vulg. Ambrstr. | \*stimulus tuus\* Vulg. \*uictoria tua\* [om. Pelag.] \*contentio tua\* Ambrstr. 56: 'stimulus' Vulg. Pelag. | <sup>†</sup>est Pelag. | <sup>‡</sup>est Vulg. Ambrstr. | \*uero\* Vulg. Pelag. 57: 'autem' Vulg. Pelag. Ambrstr. | \*referentes\* om. Vulg. Pelag. | +tribuit+ Ambrstr. | +hanc+ om. Vulg. Ambrstr.

Iul. *Flor.* = Aug. *c. Iul. imp.* 6,40 (PL 45, 1599); zum Text: Auffällig sind erneut die Ähnlichkeiten mit Ambrstr., z. B. v. 50: *quia*; v. 52: *canet* bzw. *canent enim*; v. 55: *aculeus tuus* (Julian: *tuus aculeus*); v. 56: *aculeus ... uirtus autem peccati lex*.

Zum Inhalt: Zu v. 50 s. schon Bruckner, Julian 121: Die Rede davon, daß Fleisch und Blut das Reich Gottes nicht erben könnten, sei, so Julian, metaphorisch, auf die Sünden und Laster bezogen, zu verstehen; denn natürlich gehe jeweils der ganze Mensch in das Reich ein. Zu v. 53 (*oportet corruptibile hoc induere incorruptionem, et mortale hoc induere immortalitatem*) s. auch *exp. Iob* 14,14 (CChr. SL 88, 41.63-64) zu *Ijob* 14,14 (*pu-*

*tasne mortuus homo rursum uiuat?*). Ijob, so Julian, stellt diese Frage nicht leichtfertig. Er hat ein wichtiges Anliegen (*dubitatio haec de magnitudine rei uenit*). Er stellt sie auch nicht aus irrationaler Verzweiflung heraus (*non de desperationis affectu*), sondern aus berechtigter Hoffnung auf Gottes Eingreifen in seine Geschichte, vgl. Ijob 7,9: *cunctis diebus quibus nunc milito, exspecto donec ueniat immutatio mea*. Die Paulusstelle, so Julian, erleuchtet die Hoffnung Ijobs; vgl. dazu auch *Flor.* 6,40 (1600).

Zu 1 Kor 15,55-57 (*ubi est, mors, aculeus tuus? ubi est uictoria tua? deo autem gratias, qui dedit nobis uictoriam per dominum nostrum Iesum Christum*) s. auch *tr. Osee* 3,14,10 (CChr. SL 88, 225.124-126). Diese Verse dominieren die letzten erhaltenen Passagen von *Flor.* wie auch den Schluß des Hoseatraktats; vgl. Hos 14,10: „Wer ist weise und versteht dies alles, versteht es und weiß es? Gerade sind die Wege des Herrn und die Gerechten wandeln auf ihnen, die Ruchlosen aber kommen auf ihnen zu Fall.“ Julian zum letzten Teil dieses Verses: Von Sanherib werde das Wort überliefert: „Ich werde dein Tod sein, Tod, und ein Teil von Dir, Hölle.“ Dieser Satz werde vom Pauluszitat erhellt.

## 2 Kor 1,3

Iul. *Flor.* = Aug. *c. Iul. imp.* 5,64 (PL 45, 1503) flicht den Vers in indirekter Rede ein: Gott, so Julian, werde *deus consolationis* und *pater misericordiae* genannt. Würde er böse Menschen schaffen, wie Augustinus behaupte, wie könnte er dann die guten belohnen, sie lieben und ihnen Gutes erweisen? Er selbst wäre am Ende böse: *si autem creat malos, nec amat nec remuneratur bonos, nec ipse postremo potest habere aliquid boni*.

## 2 Kor 4,2

Iul. *Flor.* = Aug. *c. Iul. imp.* 2,226 (CSEL 85/1, 340) erneut in indirekter Rede: *luce clarius est, quod sola a magistro gentium conueniatur uoluntas, ut abdicet occulta dedecoris et in meliorem uitam actuum correctione proficiat*; vgl. Vulg.: *sed abdicamus occulta dedecoris*; Pelag.: *sed abicimus occulta dedecoris* (250 Souter): *abiciamus ab hominibus occulta uitiorum; dedecus est enim delinquere Christianum*.

## 2 Kor 5,10

Iul. *Flor.* = Aug. *c. Iul. imp.* 6,31 (PL 45, 1583-1584): *ut recipiat unusquisque propria corporis sui, prout gessit, siue bonum siue malum*. Vulg.: *ut referat unusquisque pro eis quae per corpus gessit, siue bonum siue malum*; vgl. *ep. Ruf.* 26 (CChr. SL 88, 340.116-118): Der Vers, so Julian, stütze die Ansicht, daß jedem gemäß seinen Verdiensten heimgezahlt werde; ähnlich *Turb.* 4,265 (386.116-118). Die Neugeborenen, so Julian, scheiden von daher definitiv aus dem Gericht aus.

## 2 Kor 5,20

**pro Christo legatione fungimur.**

Iul. *Flor.* = Aug. *c. Iul. imp.* 1, 12 (CSEL 85/1, 12). In der Einleitung zu *Flor.* bezieht Julian den Vers apologetisch auf sich selbst.

## 2 Kor 6,2-3

**2b: ecce nunc tempus acceptabile, ecce nunc dies salutis, 3: nec ullam in ullo dantes offensionem, ut non maculetur ministerium.**

Vulg.: 2b wie Iul., 3: *nemini dantes ullam offensionem, ut non uituperetur ministerium*; Pelag.: 2b wie Iul., 3a wie Vulg., 3b: *ut inreprehensibile sit ministerium nostrum*; Ambrstr.: 2b wie Iul., 3a wie Vulg., *ne uituperetur ministerium nostrum*.

Iul. tr. *Osee* 3,10,11-12 (CChr. SL 88, 200.225-227); n. b. Julian hat die klassische Konstruktion *ne* statt *ut non*. Er bezieht den Vers auf die Endzeitvision des Propheten.

2 Kor 6,14-15

**quae societas luci et tenebris, fideli et infideli, Christo et Belial?**

Iul. *Flor.* = Aug. c. *Iul. imp.* 3,187 (CSEL 85/1, 486) zitiert den Vers aus dem Brief Manis an Menoch (Stein, *Manichaica* 20f.84-86); s. auch tr. *Osee* 2,4,17-19 (159.400-402): *quae societas luci cum tenebris? qui consensu templo dei cum idolis? fornicatione fornicati sunt*. Dort steht der Vers im Kontext von Hos 4,17-19, wo Israel beschuldigt wird: *fornicatione fornicati sunt*, nämlich gegen Gott.

2 Kor 12,7-9

**7: reuelationum magnitudine ne extollerer, datus est mihi stimulus carnis meae, angelus Sataanae, qui me colaphizet. 8: propter quod ter dominum rogavi ut discederet a me, 9: et dixit mihi: sufficit tibi gratia mea, nam uirtus in infirmitate perficitur.**

Vulg. Pelag.: 7: et ne magnitudo reuelationum extollat me ... ut me colaphizet; Ambrstr.: et ne sublimitate reuelationum extollar (Konstruktion ähnlich der Julians).

Iul. tr. *Amos* 1,1,1 (CChr. SL 88, 261.42-46) bezieht den Vers auf den Anfang des Buches Amos, wo der Prophet von sich sagt, er sei weder ein Prophet noch der Abkömmling von Propheten, sondern ein Hirt und Maulbeerfeigenanbauer. Julian: *haec autem modestiae uirtus est, quam et gentium doctor ostendit cum dicit: ...* (und es folgt das Zitat).

Gal 1,15-17

**15: ubi placuit deo ..., 16: ut reuelaret filium suum per me ..., continuo non acquieui carni et sanguini, 17: neque Hierosolymam ad antecessores meos apostolos ueni, sed abii in Arabiam, et inde reuersus sum Damascum.**

Vulg.: 16: in me; ebenso Pelag. und Ambrstr.

Iul. tr. *Amos* 2,7,14-16 (CChr. SL 88, 310.197-200) erklärt die Stelle wie folgt: *id est: nec magisterium aliquod nec priuilegium requisui, sed statim uocanti me redemptori nostro ita prompte et impigre paruī, ut ad opus praedicationis ingrederer. ergo et beatus Amos pastorem se pecudum confitetur...*

Gal 2,20

**uiuo non ego iam, uiuit uero in me Christus.**

Iul. *Turb.* 4,317 (CChr. SL 88, 394.432) zitiert den Vers in Kombination mit Röm 7,18 (s. oben) und versteht ihn ähnlich wie Theodor; vgl. Wickert, *Studien* 185, zu Theod. Mops. in *Gal* 2,20 (1,35 Swete): Zwar sei der alte Mensch noch lebendig, der alte Äon noch im Andauern begriffen, doch habe der neue schon begonnen.

Gal 3,17

Iul. *Flor.* = Aug. c. *Iul. imp.* 2,160 (CSEL 85/1, 282) spielt auf den Vers in indirekter Rede an: *destrueretur autem promissio, si praeter legem nemo iustus esset, quandoquidem post quadringentos et triginta annos promissionis allata lex, et ipsum Abraham et Isaac et Iacob et omnes in medietate sanctos expertes benedictionis ostenderet, quae non potuisset cuiquam sine lege conferri*. Das Versprechen (Testament, *promissio*), so Julian, das Gott dem Abraham gab, wird durch das 430 Jahre später erlassene Gesetz (Mose, Israel, Exodus etc.) nicht ungültig. Die Verheißung wurde durch es nicht aufgehoben. Ähnlich

Theod. Mops. in *Gal* 3,17 (1,44.18-20 Swete): *testamentum, ante confirmatum a deo in Christum, illa quae post quadringentos et triginta annos facta est lex, non euacuat ad destruendam promissionem*; zu Theodors positiver Gesetzesauffassung vgl. auch Wickert, Studien 7.120-132; ebenso Pelag. in *Gal* 3,17 (321.13-14 Souter): *testamentum illud non potest euacuare, quod Abrahae deus confirmavit in Christo*.

Gal 4,4

**factus ex muliere, factusque sub lege...**

Iul. *Flor.* = Aug. *c. Iul. imp.* 4,49 (PL 45, 1367): *...ut nobis daret exemplum, et sequeremur uestigia eius, qui peccatum non fecit, nec inuentus est dolus in ore eius* (vgl. 1 Petr 2,12.22); vgl. Theod. Mops. in *Gal* 4,4-5 (1,62.7 Swete): *habens naturam quam et nos*; Wickert, Studien 141: Theodor denke von der Welt her und verstehe das Amt Christi entsprechend; Pelag. in *Gal* 4,4-5 (324 Souter): *mulier* meine hier nicht *corruptio* sondern *sexus*, d. h. Christus habe als von einer Frau geborener Mann die ganze Menschheit angenommen. Theodor und Pelagius betonen die Erlöserfunktion Christi (*redimere*), Julian die Vorbildfunktion (*exemplum*).

Gal 5,19

**manifesta sunt opera carnis, quae sunt fornicatio.**

Gal 5,22

**fructus spiritus pax gaudium est.**

Iul. *Flor.* = Aug. *c. Iul. imp.* 3,177 (CSEL 85/1, 477) zitiert diese beiden Verse zusammen mit Röm 7,19 und 9,16 (s. oben) im Kontext des Briefs Manis an Menoch.

Gal 6,7-8

**7: nolite errare; deus non irridetur; 8: quae enim seminaverit homo illa et metet.**

Vulg.: 8: haec et metet; Pelag. 7: deridetur; 8: haec; Ambrstr. 8: quod seminaverit quis hoc...; Swetes Lemma (1, 105): quod enim quis seminaverit, hoc et metet.

Iul. *Flor.* = Aug. *c. Iul. imp.* 1,45 (CSEL 85/1, 32) zitiert den Vers in Kombination mit 1 Kor 15,34 (s. oben).

Eph 2,3-5

**3: eramus autem filii irae sicut et ceteri; 4: deus autem quod sit diues misericordia, propter nimiam caritatem, qua dilexit nos, 5: cum essemus mortui peccatis, conuiuificauit nos in Christo**

Iul. *Turb.* 4,270 (CChr. SL 88, 387.133) betont, daß v. 2 *natura* als *prorsus* zu verstehen sei, wie schon Hier. in *Eph* 1 (PL 26, 498); vgl. Lössl, Spuren 195. Julian schließt damit bereits auf textlicher Ebene eine Deutung des Verses im Sinne einer wie auch immer gearteten Erbsündenlehre von vornherein aus. Das Zitat *tr. Osee* 1,1,10-11 (CChr. SL 88, 131.538-541) bezieht den negativen Teil auf den Teufel (*ille hostis generis humani*) und betont ansonsten den soteriologischen Teil der Passage; n. b. auch den weiteren Kontext des Abschnitts, Julians Definition der *theoria* (vgl. dazu oben S. 175-177).

Eph 2,20-21

Iul. *tr. Amos* praef. (CChr. SL 88, 260.8-10) spielt auf den Vers erneut im Kontext hermeneutischer Überlegungen an: Die Propheten seien nicht nur im Licht der Lehre der Synagoge zu lesen, sondern auch im Hinblick auf das, was Paulus lehre, nämlich daß die Kir-

che auf dem Fundament der Lehre der Apostel und Propheten zu errichten sei: *aedificari ecclesiam super doctrinam apostolorum prophetarumque*.

Eph 4,5

**... una fides unum baptisma.**

Iul. *Turb.* 1,16 (CChr. SL 88, 344-345) betont, daß Taufe und Gnade nicht gegen Gesetz und Gerechtigkeit, sondern im Einklang mit ihnen wirkten.

Eph 4,19

**desperantes semetipsos tradiderunt impudicitiae in operationem immunditiae omnis et auaritia.**

Iul. *tr. Osee* 2,10,3 (CChr. SL 88, 194.38-39) zu Hos 10,1-3 (Je mehr Gutes der Herr seinem Volk tat, desto mehr opferten sie den Göttern, desto mehr taten sie Böses... bis zum Tag der Abrechnung). Dazu Julian: *ita et de istis beatus Osee pronuntiat, quo eo usque profanitatis eruperint, ut uel dixisse uel dicere posse uideantur*.

Eph 5,12

**quae geruntur ab eis in tenebris, turpe est etiam dicere.**

Iul. *Flor.* = Aug. *c. Iul. imp.* 3,187 (CSEL 85/1, 486) zitiert den Vers aus dem Brief Manis an Menoch (vgl. Stein, *Manichaica* 20f.86).

Eph 5,23

**caput mulieris uir.**

Iul. *Flor.* = Aug. *c. Iul. imp.* 6,26 (PL 45, 1562) zitiert den Vers hier in Kombination mit 1 Kor 11,9 gegen Augustins Ansicht, daß darin von einem erbsündlich bedingten Verhältnis der Geschlechter die Rede sei. Die an dieser Stelle konstatierte Unterordnung der Frau unter den Mann, so Julian, ist nicht nur natürlich, sondern im Hinblick auf das von Paulus entworfene Bild sogar gnadenhaft sakramental, unbeschadet der geschöpflichen und gattungsgemäßen Gleichheit von Mann und Frau.

Eph 5,25-27

**pro ea se Christus tradiderit, ut exhiberet sibi ecclesiam non habentem maculam aut rugam ... sed quae sancta et immaculata...**

Iul. *ep. Ruf.* 23 (CChr. SL 88, 339.104-105): Die Taufe, so Julian, erneuert die Menschen zur Vollkommenheit. Das bezeuge auch Paulus, wenn er von der aus den Heidenvölkern zusammengerufenen Kirche handle, die ohne Makel und Runzel sei; vgl. *tr. Iohel* 3,17-18 (CChr. SL 88, 257.200-203) zu Joël 3,17-18 (Vision vom Neuen Jerusalem). Theod. Mops. in Eph 5,26f. (1,185.11 Swete): *Christus ecclesiam sibi coniunxit ita ut numquam eos qui in ecclesia sunt relinquat, usque dum affectum erga eum integrum uelint seruare*. Wickert, *Studien* 151: Theodor verbinde das Konzept mit dem Gedanken, daß Gottes ἐκκλησία von der menschliche Prohairesis nicht gänzlich unabhängig sei.

Eph 5,29

**carnem suam nullus oderit.**

Iul. *Turb.* 4,289 (CChr. SL 88, 389.228) schließt aus diesem Vers, daß das Fleisch nichts essentiell Böses sein könne.

Phil 2,8-9

**oboediens factus est usque ad mortem, mortem autem crucis; propter quod et deus illum exaltauerit, et donauit illi nomen super omne nomen.**

Iul. Flor. = Aug. c. Iul. imp. 6,36 (PL 45, 1591): Für Julian wird durch diese Passage die Natürlichkeit der menschlichen Sterblichkeit belegt. Christi Gehorsam macht als heilige Tugend in seinen Augen nur dann Sinn, wenn sie sich auf etwas Gutes bezieht, nämlich die natürliche Aufgabe des Menschen zu sterben. Die Auferstehung aber bzw. das ewige Leben, so Julian, ist von daher nicht etwas, was dem urständlichen Menschen natürlich gegeben wäre, sondern eine zusätzliche Gabe, die sich erst durch den heilsgeschichtlichen Prozeß auf die Vollendung in Christus hin verwirklicht.

Phil 3,19

**uenter eorum deus et gloria in turpitudine ipsorum.**

Vulg.: quorum deus uenter et gloria in confusione ipsorum.

Iul. tr. Amos 1,4,1-3 (CChr. SL 88, 278.13). Im Vergleich mit Vulg. moralisiert Julians Text stärker. Julian bezieht den Vers auf die entsprechende Stelle Am 4,1, wo Amos die Vertreterinnen der dekadenten Eliten Israels als „Baschankühe“ bezeichnet (= *pingues*, „fette“ Kühe; daher *uenter eorum...*).

Kol 1,13

**qui eruit nos de potestate tenebrarum et transtulit in regnum filii dilectionis suae.**

Iul. Flor. = Aug. c. Iul. imp. 1,64 (CSEL 85/1, 61-62): Augustinus, so Julian, trenne nicht deutlich genug zwischen gut und böse, Tugend und Laster. Es müsse klar gesagt werden können, daß, wer sich auf Christus einlasse, unbezweifelbar auf dem rechten Weg der Tugend und des Guten sei. Dies belege auch dieser Vers. Augustinus dagegen überlasse mit seinem Prädestinationsbegriff bis zuletzt alles der Willkür Gottes; vgl. auch bereits *Turb.* 4,251-252 (385.75-76.78-79); n. b. dort *caritatis* statt *dilectionis*.

Kol 1,18

**... qui est primogenitus ex mortuis.**

Iul. Flor. = Aug. c. Iul. imp. 6,37 (PL 45, 1595) kombiniert mit 1 Thess 4,17 (*sancti rapiuntur in nubibus*), Mt 25,46 und 1 Kor 15,23-28 (zu beiden letzteren s. oben): Gott und Schöpfung, so Julian, sind gut. Der Mensch ist sterblich geschaffen. Christus, der zweite Adam, nimmt alles Menschliche, einschließlich den Tod auf sich und vollendet dadurch das menschliche Leben auf Ewigkeit und Vollkommenheit hin: *deus et contineat cunctos, et compleat*.

Kol 2,3

**... in quo sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae absconditi.**

Iul. tr. Iohel 2,26-27 (CChr. SL 88, 246.373-374) kombiniert mit Röm 4,25 (s. oben). Julian korreliert hier Hiskija und Christus. Auf ersteren beziehe sich der historische Schriftsinn der Verheißung Joëls, auf letzteren der prophetische. Auf ihn sei auch der vorliegende Vers gemünzt.

Kol 3,5

**seruitus idolorum.**

Iul. tr. *Amos* 2,8,4-6 (CChr. SL 88, 313.61) versteht den Vers als auf das, so Julian, auch von Paulus so genannte Laster der *auaritia* gemünzt; vgl. dazu auch oben zu Phil 3,19.

Kol 3,5-7

5: **mortificate** <sup>†</sup> *membra uestra, quae sunt super terram, fornicationem, immunditiam* <sup>†</sup> **et auaritiam, quae est simulacrorum seruitus**, 6: **propter quae uenit ira dei** *\*in\* filios incredulitatis*, 7: **in quibus et uos** *\*aliquando\* ambulastis* <sup>†</sup>, **cum uiueretis in illis.**

5: <sup>†</sup>tergo Vulg. Pelag. Ambrstr. | <sup>†</sup>libidinem, concupiscentiam malam Vulg. Pelag. Ambrstr. 6: *\*super\** Vulg. Pelag. 7: *\*aliquando\** om. Vulg. Pelag. | <sup>†</sup>aliquando Vulg. Pelag.

Iul. *Flor.* = Aug. c. *Iul. imp.* 1,67 (CSEL 85/1, 68); n. b. Ambrstr. läßt in *filios incredulitatis* weg; vgl. erneut Bruckner, Julian 121; Julian versteht die Stelle als Bestätigung seines Konzepts der intakten Willensfreiheit als vorrangiges (Gnaden-) Mittel zur Verwirklichung der Heilsordnung. Nachfolge konkret ist nach Julian nichts anderes als Überwindung der Laster und Pflege der Tugenden.

Kol 3,25

Iul. *ep. Ruf.* 22 (CChr. SL 88, 339.101-102) führt den Vers (*non est personarum acceptio domini*) in indirekter Rede: *confitemur gratiam quoque adiuuare uniuscuiusque bonum propositum, non tamen reluctanti studium uirtutis immittere, quia personarum acceptio non est apud deum.*

1 Thess 4,4-5

(*ut abstineatis uos a fornicatione ... non in passione desiderii sicut et gentes quae ignorant deum...*)

Iul. *Turb.* 2,136 (CChr. SL 88, 369.224-227) spielt auf diese Passage an: *non potest dici morbus, sine quo non est conubium: quia potest esse conubium praeter peccatum; morbus autem ab apostolorum peccatum dicitur.* Paulus warne vor Exzeß und Perversion, nicht vor der Geschlechtslust selbst. Diese sei fester Bestandteil der Ehe und deshalb natürlich und gut. Wer wie Augustinus die Geschlechtslust selbst verurteile, verurteile die Ehe; vgl. auch ebd. 3,194 (378.222-224): *coniugale ... licitum et honestum concubitum...*; und ebd. 3,198 (379.252-253): *non de coniugio, sed de fornicatione accipiendum.*

1 Thess 4,17

**sancti rapiuntur in nubibus.**

Iul. *Flor.* = Aug. c. *Iul. imp.* 6,37 (PL 45, 1595); s. oben zu Kol 1,18 und 1 Kor 15,23-28. Julian versteht den Vers als weiteres Indiz dafür, daß der „normale“ (= natürliche, nicht-sündige) Weg (*ordo*) ins Jenseits auch für Paulus der leibliche Tod sei.

1 Tim 1,15-16

15: **\*humanus sermo, quoniam\* Christus Iesus uenit in +hunc+ mundum peccatores saluos facere, quorum primus** <sup>†</sup>sum ego<sup>†</sup>; 16: **sed ideo misericordiam consecutus sum, ut in me** <sup>†</sup>ostenderet Christus Iesus omnem patientiam ad **\*exemplum\*** eorum, qui credituri sunt illi in uitam aeternam.

15: *\*fidelis sermo et omni acceptione dignus, quia\** Vulg. Pelag. | *+hunc+ om.* Vulg. | <sup>†</sup>ego sum<sup>†</sup> Vulg. 16: <sup>†</sup>primo Vulg. | *\*deformationem\** Vulg. Pelag.

Iul. *Flor.* = Aug. c. *Iul. imp.* 1,67 (CSEL 85/1, 67); Ambrstr. ist Julians Text sehr ähnlich: *humanus sermo et omni acceptione dignus, quia Christus Iesus uenit in hunc mundum ...*



*quorum primus sum ego* 16: ...*ut in me* <sup>†</sup> *ostenderet Christus ... omnem magnanimitatem et patientiam ad exemplum eorum...* Julian kombiniert die Passage mit Röm 2,4-5: Wenn vom schlechten Leben (*uita mala*) die Rede sei, so beziehe sich dies nicht auf die Natur des Menschen, sondern auf seinen moralischen Zustand. Paulus rede hier von der Geduld (*patientia*) und dem Vorbild (*exemplum*) Christi. Die Geduld Gottes warte auf die Bekehrung des Menschen. Diese gehe naturgemäß vom Menschen selbst, d. h. vom freien Willen aus. Dieser orientiere sich an Christus als Vorbild.

#### 1 Tim 2,4

... *qui omnes homines uult saluos fieri et in agnitionem ueritatis uenire.*

Iul. *Turb.* 2,123 (CChr. SL 88, 367.161-162); zu Augustins restriktiver Auffassung vom allgemeinen Heilswillen Gottes gegenüber Julians s. Lössl, *Intellectus* 348.351.361.376; zu Julian s. auch Bruckner, Julian 171; zu Theodors, Julian sehr ähnlicher Auffassung s. Wickert, *Studien* 79; Theod. Mops. in *1 Tim* 2,4 (2,87.10 Swete): Alle Menschen werden gerettet, so Theodor: *nemo poterit contradicere*. Diese Bemerkung richtet sich möglicherweise gegen Augustinus, u. U. auch gegen Hieronymus, Augustins Verbündeten im pelagianischen Streit (vgl. Fürst, Vielfalt; Wickham, Pelagianism 206-207; unten S. 290).

Auch Pelag. in *1 Tim* 2,4 (480.5-8) weist der Stelle große Bedeutung zu: *hinc probatur deum nemini ad credendum uim inferre nec tollere arbitrii libertatem; sed et illud hoc loco soluitur de induratione Pharaonis et cetera huiusce modi obiectio quaestionum.*

#### 1 Tim 2,5

Christus **dei et hominum mediator.**

Iul. *tr. Iohel* 3,20-21 (CChr. SL 88, 258.242-243) formuliert mit dem Vers in indirekter Rede den christologischen Schluß des Kommentars: Der Herr, so Joël, wohnt in Sion auf ewig usw. Nach dem prophetischen Schriftsinn, so Julian, ist damit Christus gemeint. Er kombiniert den Vers mit Röm 4,25-5,1; Mt 28,20 (s. oben).

#### 1 Tim 3,16

**magnum pietatis sacramentum, quod manifestatum est in carne, iustificatum est in spiritu, apparuit angelis, praedicatum est in gentibus, creditum est in hoc mundo, assumptum est in gloria.**

Vulg. versteht *sacramentum* als Christus, deshalb **qui** (relativer Satzanschluß); dagegen bewahren Ambrstr. und Pelag. wie Julian die grammatische Ordnung und schließen mit **quod** an.

Iul. *Flor.* = Aug. c. *Iul. imp.* 4,55 (PL 45, 1371). Julian: *natura praescipsit ... quae ut ratio ita fides cum religione pronuntiet...*; zu Theodor vgl. Wickert, *Studien* 147, zu Theod. Mops. in *1 Tim* 3,16 (2, 134-138 Swete); s. auch den nächsten Abschnitt.

#### 1 Tim 4,1-4

1b: in nouissimis <sup>†</sup> *autem* <sup>†</sup> *temporibus* \**recedent*\* *quidam a fide, attendentes spiritibus* +*seductoribus*+, *doctrinis daemoniorum* 2: in <sup>†</sup> *hypocrisi* <sup>†</sup> *†* *mendacia* <sup>†</sup> *\*loquentium\**, <sup>†</sup> *cauteriatam* +*habentes*+ <sup>†</sup> *conscientiam* 1, 3: <sup>†</sup> *prohibentium* <sup>†</sup> *nubere, abstinere a cibis, quos deus creauit ad percipiendum cum gratiarum actione fidelibus, et his qui cognouerunt ueritatem, 4: 'quoniam' omnis creatura dei bona...*

1b: <sup>†</sup> *autem* om. Vulg. Pelag. Ambrstr. | \**discedent*\* Vulg. | +*erroris*+ Vulg. Pelag. +*fallaces*+ Ambrstr. 2: *simulatione* Ambrstr. | <sup>†</sup> *loquentium* Vulg. <sup>†</sup> *loquentium* [hominum] Pelag. <sup>†</sup> *falsiloquorum* Ambrstr. | <sup>†</sup> *mendacium* Vulg. Pelag. <sup>†</sup> *mendacia* om. Ambrstr. | \**loquentium*\* om. Vulg. Pelag. Ambrstr. | <sup>†</sup> *et* Vulg. | +*habentium*+ Vulg. Ambrstr. | <sup>†</sup> *suam* Vulg. Pelag. | 1 *suam* Ambrstr. 3: <sup>†</sup> *prohibentes* Pelag. 4: <sup>†</sup> *quia* Vulg. Pelag. Ambrstr.

Iul. *Flor.* = Aug. *c. Iul. imp.* 4,55 (PL 45, 1371); vgl. ebd. 6,14 (1535) zu v. 4 (*quoniam omnis creatura dei bona est*); *ep. Ruf.* 1 (CChr. SL 88, 337.7-9) bezieht Vv. 1-3 auf die Manichäer bzw. auf Augustinus und seine Anhänger; vgl. *Turb.* 3,232 (CChr. SL 88, 383.408-409).

1 Tim 6,10

**radix enim omnium malorum concupiscentia.**

Iul. *Flor.* = Aug. *c. Iul. imp.* 3,175 (CSEL 85/1, 475) zitiert aus Manis Brief an Menoch. Julian kritisiert die manichäische Exegese dieses Verses im Licht von Gal 5,17 (*caro aduersatur spiritui*). Korrekt, so Julian, seien diese Verse nur auf der Grundlage zu verstehen, daß es keine Natur des Bösen gebe und die üble Art von Konkupiszenz bzw. Fleischlichkeit (= Exzeß, Perversion) durch freie Entscheidungen erzeugt werde.

1 Tim 6,16

**... quem uidit nemo hominum nec uidere potest.**

Iul. *Flor.* = Aug. *c. Iul. imp.* 1,50 (CSEL 85/1, 43) stellt auf der Grundlage dieses Verses gewissermaßen eine Kurzfassung der Gotteslehre Julians vor.

2 Tim 2,21

**si mundauerit quis semet ipsum ... erit uas in honorem sanctificatum, utile domino, ad omne opus bonum paratum.**

Iul. *Flor.* = Aug. *c. Iul. imp.* 1,135 (CSEL 85/1, 151) versteht die Passage als eine Definition von Willensfreiheit: *ecce officium liberae uoluntatis*; vgl. Theod. Mops. in *II Tim* 2,21 (2,210.18-211.5 Swete): *sed quod illic materia naturalis, facit hic arbitrium – qui enim se a deterioribus segregauit est uas utile; hoc autem in nostro est positum arbitrio et potestate*; sowie Pelag. in *II Tim* 2,21 (516.3-6 Souter): *si quis se a doctoribus haereticis emundauerit, credet resurrectionem futuram et iudicium dei, ac per hoc omne opus bonum implere contendet*.

2 Tim 2,23

**(stultas autem et sine disciplina quaestiones deuota)**

Iul. *ep. Zos.* 4 (CChr. SL 88, 335.18-19) bezieht den Vers auf Augustins Einwand gegen Julian bzw. seine Frage, ob Neugeborene heute sich in eben demselben Zustand befänden wie Adam zum Zeitpunkt seiner Erschaffung, vorausgesetzt Adam wurde als erwachsener Mann erschaffen. Julian hält den Einwand für unwesentlich (*inter indisciplinatas reputo quaestiones*). Für ihn ist wichtig, daß Adam zum Zeitpunkt des Fall voll für sein Handeln verantwortlich war, während es Neugeborene heute nicht sind, und daß Neugeborene in ebendemselben Zustand erschaffen werden, in dem Adam erschaffen wurde.

2 Tim 4,2

**praecipit, increpat, obsecrat opportune importune.**

2 Tim 4,3

**(erit enim tempus, cum sanam doctrinam non sustinebunt, sed ad sua desideria coaceruabunt sibi magistros prurientes auribus)**

Iul. *tr. Amos* 1,5,13 (292.273-274.284-285); v. 3 wird nicht wörtlich zitiert. Julian: *si uero fuerit tanta in peius facta mutatio, ut impietate plebis ipsi discipulatu colla subducant, et*

*pruritum aurium sustinentes ineptis tantum fabulis acquiescant, tum plane iam necessarium esse silentium dicentibus cum prophetis doctoribus, obmutui, et humiliatus sum, et silui a bonis, et dolor meus renouatus est (Ps 38,3).*

Hebr 2,11

**... qui sanctificat, et sanctificantur ex uno omnes.**

Iul. Flor. = Aug. c. Iul. imp. 3,85 (CSEL 85/1, 410-411): Im Hebräerbrief, so Julian, werde dieser Vers von Abraham ausgesagt (auf dem Hintergrund von Hebr 11,12: *ex uno orti sunt et hoc emortuo*). Er gelte in ähnlicher Weise von Christus; vgl. auch ebd. 3,87 (413): Die Menschheit Christi habe eine ähnliche Funktion wie die Abrahams. Sie diene als moralisches Vorbild. Wenn es von Adam heiße, durch einen Menschen kam die Sünde in die Welt, so beziehe sich dies nicht auf eine metaphysische Gegebenheit, sondern ebenfalls auf moralische Nachahmung (s. dazu auch Bruckner, Julian 120-121). Ebd. 3,93 (418): Röm 5,12, so Julian, sei von Hebr 2,11 her zu verstehen.

Hebr 3,17

**... quorum cadauera prostrata sunt in deserto.**

Iul. tr. Osee 1,2,14-17 (CChr. SL 88, 142.371-373) zieht den Vers, der Num 14,29 zitiert, heran, um die Zeitgenossen Hoseas mit der in der Wüste ausgestorbenen Generation zu vergleichen.

Hebr 5,14

**exercitatos habent sensus ad discretionem boni malique.**

Iul. Flor. = Aug. c. Iul. imp. 5,1 (PL 45, 1431) sieht diesen Vers als Bestätigung für die Auffassung, daß Freiheit darin besteht, Gutes und Böses tun zu können.

Hebr 6,17-18

**uolens deus ostendere promissionis hereditatem consilii sui interposuit iusiurandum, ut per duas res immobiles, quibus impossibile est mentiri deum, fortissimum solacium habeamus.**

Iul. Flor. = Aug. c. Iul. imp. 3,40 (CSEL 85/1, 382) versteht die Verse als ein hermeneutisches Prinzip, mit dem Stellen wie etwa Ez 18,2-4 (*anima quae peccat ipsa morietur*) zu verstehen wären. Julian: *ad exemplandam et confirmandam iudicii sui aequitatem iuramento deus utitur et auctoritatem constituti obtestatione cumulat. intellexit hoc genus loquendi apostolus, qui ad Hebraeos ita disseruit* (es folgen die Verse).

Hebr 11,8-12

8: fide qui uocatur Abraham oboediuit in locum exire, quem accepturus erat in hereditatem, et exiit nesciens quo iret. 9: fide 'demoratus' est in terra \*promissionis\* tamquam in aliena in casulis habitando cum Isaac et Iacob, coheredibus repromissionis eiusdem; 10: expectabat enim fundamenta habentem ciuitatem, cuius artifex et conditor deus. 11: fide et ipsa Sarra sterilis uirtutem in 'conceptione' seminis accepit etiam praeter tempus actatis, quoniam fidelem credidit esse qui promiserat. 12: propter quod<sup>1</sup> ab uno orti sunt et 'hoc' emortuo tamquam sidera caeli in multitudinem et sicut harena, quae est ad oram maris innumerabilis.

8: 9: 'moratus' Vulg. | \*repromissionis\* Vulg. 11: 'conceptionem' Vulg. 12: 'et' Vulg. | 'haec' Vulg.

Iul. Flor. = Aug. c. Iul. imp. 3,85 (CSEL 85/1, 410-411); vgl. oben zu Hebr 2,11.

Hebr 11,25

*(magis eligens adfligi cum populo dei quam temporalis peccati habere iucunditatem)*

Iul. Flor. = Aug. c. Iul. imp. 5,2 (PL 45, 1433) flicht den Vers in indirekter Rede ein: *inde est ergo, quod fidelium perseuerantia temporum iniquitatibus contumax, et eligens affligi cum populo dei magis quam temporalis peccati habere iucunditatem, ab his qui dicunt manducemus et bibamus, cras enim moriemur*; vgl. auch oben zu 1 Kor 15,32.

Hebr 12,14

*(pacem sectamini cum omnibus et sanctificationem, sine qua nemo uidebit dominum)*

Iul. Flor. = Aug. c. Iul. imp. 5,1 (PL 45, 1431). Julian: *nec ullis aduersorum franguntur procellis, qui de eodem audiunt praeceptore, usque ad sanguinem resistendum esse peccatis*. Heiligkeit, so Julian, wächst auf natürlichen Grundlagen.

Hebr 12,16

*(ne quis fornicator aut profanus ut Esau, qui propter unam escam uenditit primogenita sua)*

Iul. Flor. = Aug. c. Iul. imp. 1,132 (CSEL 85/1, 144). Julian: *secundum apostolum sapere, non commemorares hoc loco merita Iacob, ubi eum dicit ille non ex operibus fuisse dilectum, ut gratiam commendet*. Die Verwerfung Esaus, so Julian, hat ihren Grund in den Verdiensten Esaus, auch wenn sich dies erst im Nachhinein herausstellen sollte.

Hebr 13,4

**fornicatores autem et adulteros iudicabit deus.**

Iul. Flor. = Aug. c. Iul. imp. 5,23 (PL 45, 1458) zitiert den Vers erneut als Beweis dafür, daß nach Paulus ein Unterschied besteht zwischen natürlicher, gesetzmäßiger und moralisch guter Sexualität und Exzeß bzw. Perversion.

## EINIGE WEITERE BEISPIELE

Iul. tr. Osee 1,1,10-11 (CChr. SL 88, 131.547) nennt Israel mit den Worten von 1 Petr 2,9 ein *genus electum ... sacerdotale ... regium*, ebd. 1,2,14-17 (142.348) sowie tr. Iohel 2,26-27 (247.382) *populus acquisitionis* im Hinblick auf die Verheissung, Gott werde es auf ewig nicht im Stich lassen, da es sein Eigen sei. Iul. Turb. 2,219 (CChr. SL 88, 382.353) zieht 1 Petr 2,22 (*qui peccatum non fecit*) als Beleg dafür heran, daß *peccatum habere* synonym sei mit *peccatum facere*. Einen natürlichen Status „in Sünde sein“ kann es nach Julian nicht geben.

Die Endzeitreden in Joël und Am werden Iul. tr. Iohel 2,32 (252.579-581) und tr. Amos 2,9,5 (322.106-108) angereichert mit Apokalyptischem aus 2 Petr 3,10-12 (*quando caeli ardentes magno impetu transibunt...*).

Zu Hld 1,1 (*meliora sunt ubera tua*) „philosophierte“ Julian, wie Beda schreibt, „auf abscheulichste Weise über das Wesen der Milch“ (CChr. SL 88, 399.55),<sup>248</sup> ebd. 5,11 (*comae eius elatae palmarum*) äußert er sich zum Haar der Protagonist-

<sup>248</sup> Der ganze Abschnitt zu v. 1,2 (CChr. SL 88, 399.54-400.82), so Bruckner (Julian 73), „be-  
faßt sich mit dem Nachweis, daß die völlige Aufnahme der menschlichen Natur durch Christus,  
verbunden mit seiner vollkommenen Sündlosigkeit die gegnerische Anschauung von der natür-  
lichen Verderbtheit des Menschen von Grund aus zerstöre.“

in: Sei es golden, lockig, kraus und von rötlichem Glanze? Es wäre kein Wunder, wenn es viele Verehrer fände. Die ihm nachfolgten, seien sich aber bewußt, daß es in keinster Weise derartige Erhabenheit für sich beanspruche, sondern im Gegenteil zum Zeichen übermäßiger Demut vielmehr von dunklem und schwärzlichem Aussehen sei (CChr. SL 88, 400.91-401.104). Hld 8,2b (*ibi me docebis*) schließlich nimmt er zum Anlaß für eine fundamentalhermeneutische Überlegung: „Bereits in der Kindheit selbst demonstriert Er vieles, was wir lernen müssen: Zum ersten daß der Schöpfer all derer, die aus der Vereinigung von Mann und Frau geboren werden, derjenige ist, welcher sich selbst ohne Hilfe eines Mannes einen Körper aus einer Jungfrau geschaffen hat; sodann daß es keine Sünde gibt, mit der ein Mensch auf die Welt kommt, eben weil Jener sowohl von der Wahrheit des Fleisches umgeben ist, als auch zugleich als frei von jeglichem Makel hervorragt; und schließlich daß unser Ursprung außer in einem Anfall von Gottlosigkeit nicht den Werken des Teufels zugerechnet werden, sondern sich im Gegenteil Gottes nicht nur als Urheber, sondern auch als eines ihm Innewohnenden erfreuen kann.“<sup>249</sup>

Iul. Flor. = Aug. c. Iul. imp. 4,20-23 (PL 45, 1347-1350) zitiert ausführlich aus 1 Joh 2,15-17:

15:  *nolite diligere mundum neque ea quae in mundo sunt. si quis diligit mundum, non est caritas patris in eo. 16: quoniam omne quod est in mundo concupiscentia carnis et concupiscentia oculorum est [Vulg. om. est] et superbia uitae [Vulg. iactantia diuitiarum; Aug. ambitio saeculi]; quae [Vulg. om. quae] non est ex patris [Vulg. patre] sed ex mundo est; 17: et mundus transit et concupiscentiam [Vulg. concupiscentia] eius; qui autem facit uoluntatem dei manet in aeternum.*

Diese von Augustinus häufig als Beleg für die universale Wirkkraft der Ursünde herangezogene Stelle, so Julian, kann sich unmöglich auf die Verdorbenheit der Schöpfung Gottes als solche beziehen. Das wäre manichäisch.<sup>250</sup> Der Abschnitt warne vielmehr vor Ausschweifung und Exzeß. „Die sehr interessante Auslegung von Mt 12,33“ (*aut facite arborem bonam, et fructus eius bonos, aut facite arborem malam, et fructus eius malos; ex fructibus enim suis arbor dignoscitur*) ebd. 5,21 (1454) hat bereits Bruckner ausführlich behandelt,<sup>251</sup> ebenso die Auslegung

<sup>249</sup> Iul. comm. in Cant. 11 (CChr. SL 88, 401.108-120); vgl. Bruckner, Julian 73-74.

<sup>250</sup> Zu Augustinus vgl. conf. 10,30,41 (CChr. SL 27, 177); s. dazu Lössl, Intellectus 238-239; ebd. bereits 215, Anm. 22; grat. pecc. orig. 1,22 (CSEL 42, 142); s. Lössl, Intellectus 263, Anm. 299; nupt. 1,20,22 (CSEL 42, 232.236); Lössl, Intellectus 274-276, Anm. 356.363; n. b. zum Text von 1 Joh 2,16: Augustinus hat regelmäßig *ambitio saeculi* statt *superbia uitae*; vgl. auch Bruckner, Julian 58-59.121-122; Bonner, Concupiscentia, bes. 1115.1118.1120-1121.

<sup>251</sup> Julian 118-119: „Du irrst,“ so bemerkt er [Julian] dem Augustin, „der Herr redet hier nicht von zwei verschiedenen Willen, sondern von seiner Person; denn trotzdem er den Juden unzählige Wohlthaten erwies, hörten sie nicht auf, ihn zu verländen: und da sie seinen Werken nicht beizukommen vermochten, sie vielmehr selbst preisen mussten, suchten sie ihn zu verhöhnen unter dem Vorwand: er sei ein Samaritaner und dazu noch von einem Teufel, ja von Beelzebub selbst besessen. Da nun sagte ihnen der Herr: «Schaffet entweder einen guten Baum, so sind seine Früchte gut; oder schaffet einen schlechten Baum, so sind seine Früchte schlecht, denn an seinen Früchten wird der Baum erkannt»; das heisst, tadelt entweder meine Werke, — aber die fliehenden Krankheiten und die wiederkehrenden Gesundheit bezeugen sie als gut, — um so meine Gottlosigkeit durch ihr Zeugnis vollends zu bestätigen; oder wenn ihr diese grossen Wohlthaten nicht zu verunglimpfen wagt, so gebt mir dem guten Baum das Zeugnis meiner Früchte und liebt den Wohlthäter, dessen Wohlthaten ihr preist. Hier also befiehlt Christus, dass man seine Person an seinen Werken erkenne; und dies haben wir billig für unsere Lehre in Anspruch genommen, dass nämlich auch die Natur und die Ehe nach der Qualität ihrer Früchte zu beurteilen sei, sodass, wenn von ihnen das Gift des Verbrechens ausfließt, sie, die Wurzel selbst, auch als verbrecherisch gerichtet werde.“

von Lk 14,26 (*qui non odit patrem aut fratrem insuper etiam animam suam, non est me dignus*) im Kontext von Joh 1,10 (*mundus per ipsum factus est et mundus eum non cognouit*) unter Anspielung auf Joh 12,25 (*qui odit animam suam in hoc mundo*) ebd. 4,23 (1350): „Das Herz des Gläubigen (*animus fidelium*) kann sich eben gerade nicht selbst hassen. Es erkaufte sich seine Seligkeit vielmehr durch eine außerordentlich wohl bedachte und beratene Liebe (*amore consultissimo*), unter Schmerzen und Gefährdungen.“ *More scripturarum*, so Julian weiter, beziehe sich Johannes (wie auch Lukas) hier nicht auf Wesenheiten (*naturae rerum*) wie Besitz, Mitmenschen oder gar die eigene Seele, sondern auf Laster, die aus freiem Willen angenommen und auch wieder abgelegt werden können.<sup>252</sup>

Ganz im Geist seiner Exegese von Hld 5,11 (s. oben) widmet Julian sich *Flor.* = Aug. c. *Iul. imp.* 1,87-91 (CSEL 85/1, 99-104) auch Joh 8,31-41:

31: *dicebat Iesus ad Iudaeos eos qui crediderunt ei: <si uos manseritis in sermone meo, uere discipuli mei eritis* [Vulg. *estis*] 32: *et cognoscetis ueritatem et ueritas liberabit uos*. 33: *responderunt ei: <semen Abrahae sumus et nemini seruiimus umquam; quomodo tu dicis: <liberi eritis* [Vulg. *fietis*]»?» 34: *respondit eis Iesus: <amen amen dico uobis, quoniam* [Vulg. om. *quoniam*] *omnis, qui facit peccatum, seruus est peccati* [Vulg. om. *peccati*]. 35: *seruus autem non manet in domo in aeternum, filius autem* [Vulg. om. *autem*] *manet in aeternum*. 36: *si ergo filius uos liberauerit, tunc* [Vulg. om. *tunc*] *uere liberi eritis*. 37: *scio quia filii* [Vulg. *semen*] *Abrahae estis*. [Vulg. add. *sed*] *quaeritis me interficere, quia sermo meus non capit in uobis* 38: *ego quod audiui* [Vulg. *quae uidi*] *apud patrem meum* [Vulg. om. *meum*] *loquor et uos* [Vulg. add. *ergo*] *quae uidistis apud patrem* [Vulg. *audiuistis a patre*] *uestrum* [Vulg. om. *uestrum*] *facitis*». 39: *responderunt et dixerunt ei: <pater noster Abraham est>*. *dicit eis Iesus: <si filii Abrahae essetis, opera Abrahae faceretis*, 40: *nunc autem quaeritis me interficere, hominem qui ueritatem locutus sum uobis, quam audiui a deo; hoc Abraham non fecit*, 41: *uos autem facitis opera patris uestri...*

Jesus, so Julian, ruft hier seine Zuhörer zur lebendigen Umsetzung seines *sermo humilis* auf: *ut de nulla saeculi nobilitate gaudentes*, z. B. der Abstammung von Abraham. Die Judäer jedoch verstünden ihn nicht, sondern meinten, die Freiheit der Wahrheit, von der Jesus spreche, sei die Willensfreiheit (s. v. 33: *nemini seruiimus*). Jesus aber wolle sie, so v. 36, durch sein gutes Beispiel zur Freiheit von Schuld befreien, nicht indem er ihre Willensfreiheit, sondern indem er ihr Gewissen, d. h. ihr Bewußtsein von dem was recht ist (*conscientia iustitiae*), wiederherstelle,<sup>253</sup> wobei er denjenigen, welche ihn nachahmten, nicht nur den Erlaß ihrer Sünden, sondern auch ewige Herrlichkeit verheiße.<sup>254</sup>

Iul. *Flor.* = Aug. c. *Iul. imp.* 4,123-134 (PL 45, 1419-1428) liefert eine kontextualisierte Exegese von Weish 11,24-12,22. Aug. *mpt.* 2,20 (CSEL 42, 272) hatte Weish 12,10-11 (...*semen enim erat maledictum ab initio*) zur Untermauerung seiner Erbsündenlehre herangezogen. Iul. *Flor.* 4,123 setzt zur Widerlegung dieser in Julians Augen manichäischen Auslegung der Passage scharf polemisch an,<sup>255</sup> um ebd. 4,124 in weitaus sachlicherem Ton fortzufahren, daß eine solche Auslegung vom Kontext der Stelle her unzulässig sei: Weish 11,24 (*diligis enim omnia quae sunt et nihil odisti horum quae fecisti*) handle von Gottes Liebe zu seiner grundlegend guten Schöpfung, Weish 12,2 (*corripis...ut relictis malitia credant in te*) vom

<sup>252</sup> Vgl. Bruckner, Julian 121-122.

<sup>253</sup> Zur Rolle des Gewissens bei Julian vgl. ebd. 2,171 (290.2-3): *conscientia, cuius est maxima uis*; s. außerdem ebd. 1,67.110 (65-69.129); Bruckner, Julian 153-154.

<sup>254</sup> Iul. *Flor.* = Aug. c. *Iul. imp.* 2,152 (CSEL 85/1, 275.1-3).

<sup>255</sup> Vgl. dazu oben im vierten Kapitel S. 77, Anm. 19.

pädagogischen Charakter der Sündenstrafen. Augustins Konzept einer natürlichen Sünde, so Iul. *Flor.* 4,126, sei mit einem derart positiven Strafbegriff nicht vereinbar. Weish 12,3-7, so ebd. 4,128, fahre zudem fort, daß Gott die Kanaanäer nicht aufgrund ihrer Natur „gehaßt“ habe, des Hasses würdig gewesen, so v. 4 wörtlich, seien ihm die *Werke* der Kanaanäer: *quoniam odibilia opera tibi faciebant*, insbesondere die erbarmungslose Praxis der Kinderopfer (*necatores filiorum sine misericordia*). In Weish 12,8-11, so ebd. 4,129, heiße es nun aber, daß sogar diese exzessiv sündigenden Menschen in einer solchen Art und Weise für ihre Sünden bestraft worden seien, daß sie jederzeit die Möglichkeit gehabt hätten, sich von ihren Lastern abzuwenden und ein tugendhaftes Leben zu beginnen, ja die Strafe selbst, so v. 2 (s. oben), erhöhte durch ihre Wirkung auf die Moral der Sünder die Wahrscheinlichkeit einer solchen Bekehrung. Die Rede davon, daß „der Same der Kanaanäer von Anfang an verflucht“ gewesen sei, habe mit dem Konzept einer von Natur aus weitervererbten Ursünde also nichts zu tun. Sie sei metaphorisch und in diesem Zusammenhang hyperbolisch zu verstehen, ebenso ähnlich klingende Verse wie Joh 8,44 (*uos ex patre diabolo estis*) und Dan 13,56 (*semen Chanaan*). In den darauffolgenden Versen 12-22 schließlich werde Gottes Gerechtigkeit gepriesen (*cum sis iustus, iuste omnia disponis ... uirtus enim tua iustitiae initium est*), die mit Gottes Güte identisch sei (*bonitatem tuam cogitemus iudicantis*).

Davon daß die Heilige Schrift hier das Konzept einer Natursünde oder natürlicher Laster (*naturale peccatum ... naturalis malitia*)<sup>256</sup> der Kanaanäer entwickle, könne demnach ebensowenig die Rede sein wie davon, daß sie für die Judäer eine natürliche Heiligkeit annehme;<sup>257</sup> sondern die entsprechenden Ausdrücke würden aus rhetorisch-literarischen Erwägungen eingeführt, um das Verwerfliche oder das Löbliche der jeweils zur Diskussion stehenden moralischen Haltung zu akzentuieren: *aut inuentionis impetum signat aut laudationis officium*.

<sup>256</sup> Iul. *Flor.* = Aug. c. Iul. imp. 4,129.134 (PL 45, 1426.1428).

<sup>257</sup> Iul. *Flor.* = Aug. c. Iul. imp. 4,134 (PL 45, 1428): *ut quisquam genuina credatur sanctitate fulgere*.

## SECHSTES KAPITEL

### VERBANNUNG UND ENDE

#### EPISKOPAT UND KONFLIKT MIT ROM UND RAVENNA

##### Rückblick und Ausblick

Sämtliches in den zwei vorhergehenden Kapiteln referierte Wissen und Denken scheint Julian erst nach dem Bann von 418 entfaltet zu haben. Er selbst schreibt, er habe erst mit den zwei im Herbst 418 verfaßten Briefen an Zosimus begonnen, Bücher zu schreiben.<sup>1</sup> Mit *libros exorsus non eram* könnten hier freilich auch speziell die Werke gegen Augustinus gemeint sein. Dies könnte implizieren, anderes sei schon früher entstanden. Gennadius' Aussage, Julian sei ein berühmter (*clarus*) Kirchenlehrer gewesen, habe dann aber (*postea uero*) angefangen, gegen Augustinus zu schreiben, um die Häresie des Pelagius zu verteidigen, könnte dies bestätigen wollen.<sup>2</sup> Wie ein Zeitgenosse Augustins ohne jegliches Zeugnis schriftstellerischer Tätigkeit als Gelehrter *clarus in doctoribus ecclesiae* hätte werden können, wäre in der Tat zu fragen. Sollte Julian aber bereits 418 als Schriftsteller bekannt gewesen sein, wären die Briefe und anderen kürzeren Stellungnahmen aus diesem Jahr und kurz nachher nicht länger unter Verweis auf Julians Unreife als weniger originell oder meisterhaft als die später entstandenen, längeren Texte wie *Turb.*, *Flor.* oder die exegetischen Werke zu bezeichnen.<sup>3</sup> Ihre Einfachheit in Form und Inhalt erklärte sich in diesem Fall allein aus ihrer Funktion.

Gennadius' Hinweis auf Julians Bekanntheit könnte freilich auch *ex euentu* zu erklären sein. Von der Vorstellung einer geistigen Entwicklung Julians analog etwa zu der Augustins ist angesichts der chronologischen Unsicherheiten, aber auch wegen der beeindruckenden Beständigkeit von Julians Positionen ohnehin abzusehen. Überdies: Welche Werke kämen für eine schriftstellerische Phase vor 418 in Frage? Tatsache ist: Es sind keine erhalten. *Flor.* und die exegetischen Werke, die Übersetzung von Theodors Psalmenkommentar eingeschlossen, lassen sich besser aus dem direkten Kontakt mit Theodor in den Jahren 421 bis 428 heraus erklären. Wäre eines der exegetischen Werke vor *Turb.* oder *Flor.* entstanden, würden sich Spuren davon in letzteren finden.

Was Julian dazu motivierte, nach der Abfassung von *Flor.* noch Theodors *exp. Pss* zu übersetzen sowie *exp. Iob*, *tr. proph.*, einen Kommentar zum Hld und möglicherweise noch eine Reihe weiterer, heute verlorener Schriften zu verfassen, ist

<sup>1</sup> Vgl. Iul. *Flor.* = Aug. c. Iul. imp. 1,18 (CSEL 85/1, 15): *nam ad Zosimum quondam illius ciuitatis episcopum super his quaestionibus duas epistulas destinaui, uerum eo tempore quo adhuc libros exorsus non eram* (vgl. dazu auch oben im dritten Kapitel S. 47, Anm. 21).

<sup>2</sup> Gennad. uir. ill. 46 (78 Richardson): *...clarus in doctoribus ecclesiae fuit. postea uero, haeresim Pelagii defendere nisus, scripsit aduersum Augustinum.*

<sup>3</sup> Anders Wermelinger, Rom 228-229; vgl. Pietri, Prosopographie 1175; Lamberigts, Julian of Eclanum; zur Diskussion der Frage s. bereits oben im ersten Kapitel S. 11.



eine andere Frage. Sollten diese Werke aber tatsächlich in der Periode „nach“ den Auseinandersetzungen von 418 und unmittelbar darauf entstanden sein, heben sie ihren Verfasser über den engeren Kontext jener Auseinandersetzungen hinaus, d. h. Julian wäre nicht mehr einfachhin mit seiner Rolle als „Pelagianer“ zu identifizieren, sondern sein Leben und Werk wäre vor einem weiteren Horizont zu interpretieren. Zwei „Felder“ an diesem Horizont wurden bereits skizziert, (1) Julians Abstammung aus einem seit mehreren Generationen christlichen und im kirchlichen Dienst engagierten Kurialengeschlecht Aeclanums sowie seine Verschwägerung mit der noch höher stehenden Familie des Aemilius von Benevent, vielleicht sogar der des Paulinus von Nola,<sup>4</sup> (2) seine kirchlich geprägte, aber gerade in dieser Hinsicht vom Geist der Renaissance säkularer Bildung im Rom des ausgehenden vierten Jahrhunderts inspirierte Ausbildung,<sup>5</sup> deren disziplinäre Strenge im Umgang mit Logik, Grammatik und naturwissenschaftlichen Erkenntnissen auch seine spätere, von der antiochenischen Tradition geprägte Exegese beeinflusste.<sup>6</sup>

Als ein drittes „Feld“ sollen im folgenden Julians Werdegang bis 418, sein Engagement für Pelagius und seine Lehre nach dessen Verurteilung von 418 sowie seine eigene, daraus resultierende Verurteilung, dann sein Aufenthalt bei Theodor von Mopsuestia in Kilikien zwischen 421 und 428, seine Rehabilitationsbemühungen in Konstantinopel und Rom sowie seine erneute Verurteilung auf dem Konzil von Ephesus i. J. 431 umrissen werden. Eingebettet sind diese Ereignisse u. a. in folgende Prozesse: (a) die Entwicklung der Lehre, die 418 in Rom als die des Pelagius und Caelestius verurteilt und später auch Julian zugewiesen werden sollte; (b) die Ausbildung des römischen Bischofsamts zum westlichen Primat unter dem Julian nahestehenden Innozenz I., besonders im Hinblick auf das Verhältnis zwischen den Kirchen Afrikas und Roms sowie zwischen römischer Kirche und römischem Staat; (c) die Entwicklung der Lehre, die 431 in Ephesus neben der des Pelagius (u. a.) als Häresie des Nestorius verurteilt und mit der des Pelagius auch in systematisch-theologischer Hinsicht verglichen werden sollte.

### Die „Entstehung“ des „Pelagianismus“ und Julians Besuch in Karthago

*Ep.* 101,4 (CSEL 34/2, 542-543) lädt Augustinus Julian ein, ihn in Hippo zu besuchen.<sup>7</sup> Hat Julian versucht, dieser Einladung zu folgen? *Flor.* = *Aug. c. Iul. imp.* 5,26 (PL 45, 1464) berichtet von einem Besuch Julians in Afrika, allerdings nicht bei Augustinus oder in Hippo. Julian:

„Als wir vor diesen Jahren (*ante hos annos*) in Karthago waren (*cum ... essemus*), wurde mir von einem Mann namens Honoratus, einem Freund (*necessario*) von Dir, und, wie Eure Briefe aneinander nahelegen, einem Manichäer wie (*aeque*) Dir, eben dasselbe vorgeschlagen.“<sup>8</sup>

<sup>4</sup> S. dazu im dritten Kapitel.

<sup>5</sup> S. dazu die ersten Abschnitte des vierten Kapitels.

<sup>6</sup> S. dazu im fünften Kapitel.

<sup>7</sup> Vgl. dazu oben im vierten Kapitel S. 85-90, bes. 89. Zwölf Jahre später, in *c. Iul.* 1,12 (PL 44, 647), erinnert er Julian bitter und unter Schmerzen an jene Gelegenheit; zum Kontext dieser Stelle vgl. Lössl, *Intellectus* 335, Anm. 126; zum folgenden vgl. auch Marandino, *Giuliano* 36-40.

<sup>8</sup> Vgl. oben im ersten Kapitel, S. 8, Anm. 56.

Mit „dasselbe“ meint Julian hier die Annahme, daß es einen von Natur aus bösen Willen bzw. eine menschliche *mala natura* geben könne. Die Zeitangabe *ante hos annos* versteht Bruckner als „kurz vor Ausbruch des pelagianischen Streites“,“<sup>9</sup> d. h. vor dem Prozeß des Caelestius in Karthago im Herbst 411. Könnte *essemus* darauf hindeuten, daß Julian gemeinsam mit Augustinus bei Honoratus war? Der Tenor der Stelle legt weder dies, noch eine Begegnung Julians mit Augustinus andernorts nahe.<sup>10</sup> Julian bezeichnet Honoratus auf der Basis eines – vermutlich veröffentlichten – Briefwechsels mit Augustinus als „ebenfalls ein Manichäer“ (*Manichaeus aequae*) (= wie Augustinus); d. h. „Manichäer“ meint hier offenbar nicht Honoratus’ Religionszugehörigkeit, sondern – polemisch – seine theologische Position, die er nach Meinung Julians mit Augustinus teilt, d. h. er ist der Verfechter einer Erbsündenlehre. Da die Identität des Manichäers Honoratus, des Adressaten von Augustins i. J. 391 entstandener Schrift *de utilitate credendi*, mit Honoratus, dem Adressaten von Aug. *ep.* 140 *de gratia testamenti noui ad Honoratum* als alles andere als gegeben hingenommen werden darf, ist es wohl wahrscheinlicher, daß Julian *Flor.* 5,26, wenn einen von diesen beiden, dann letzteren meinte.<sup>11</sup> Augustinus verfaßte *ep.* 140 nach eigenen Angaben auf eine Anfrage des Honoratus hin.<sup>12</sup> Vielleicht ist eben dies der Briefwechsel, auf den sich Julian bezieht. Nun berichtet Aug. *retract.* 2,36 aber auch, *ep.* 140 sei entstanden, *nachdem* er begonnen hatte, gegen Pelagius und seine Anhänger vorzugehen. Doch war jenes „Vorgehen Augustins“ aus Rücksicht auf die Patrone des Pelagius zunächst äußerst zurückhaltend.<sup>13</sup> Im Rückblick – die *retractationes* entstanden 426–427 – dürfte Augustinus dies nicht gerne zugegeben, sondern versucht haben, zu betonen, daß er von Anfang an wirksam gegen die pelagianische Irrlehre vorgegangen war.<sup>14</sup> Julian, dessen *Flor.* 5,26 noch vor 426 entstand, sah dies sicher anders. Seiner Erinnerung gemäß dürften „diese Jahre“ des Konflikts nicht unbedingt schon mit der Anklage gegen Caelestius in Karthago im Herbst 411 begonnen haben, war diese doch noch nicht einmal von Augustinus selbst angestrengt worden.<sup>15</sup> Von einem „Vorgehen“ Augustins gegen Pelagius und Caelestius dürfte bis 415 also kaum et-

<sup>9</sup> Julian 21; zur Datierung der Geschehnisse s. auch bereits Garnerius, *Dissertationes* (I, v und vi) (PL 48, 273–274.281–282); gegen Koopmans (*Contact*) – vgl. Perler, *Voyages* 299–301 – etabliert Refoulé (*Datation*) die Zeit nach Oktober statt Juli bis August 411 als am wahrscheinlichsten; s. dazu auch Wermelinger, *Rom* 15, Anm. 52, sowie im folgenden.

<sup>10</sup> Gegen Bruckner, *Julian* 21; n. b. Bruckners Abhängigkeit von Davids, *Julian* 470; vgl. noch Wermelinger, *Rom* 228: Es sei ungewiß, ob Julian Augustins Einladung folgte. Wie im Falle Pelagius’ (vgl. etwa *gest. Pel.* 22,46 [CSEL 42, 100]) hätte zumindest Augustinus ein solches Treffen erwähnt; vgl. dazu auch Wermelinger, *Rom* 35–36.

<sup>11</sup> Zum Kontext s. Lössl, *Intellectus* 134–135; anders Bruckner, *Julian* 21; Wermelinger, *Rom* 228; Grossi, *Adversaries* 487; Alexander, *Julian* 441; Lamberigts, *Julian of Eclanum*, 478.

<sup>12</sup> Vgl. Aug. *retract.* 2,36 (CChr. SL 57, 119); *ep.* 140 (CSEL 44, 155–234); *ep.* 157,22 (CSEL 44, 449–488, bes. 470f.); *gest. Pel.* 11,25 (CSEL 42, 78–79); Bonner, *Significance*; *Gratia*.

<sup>13</sup> Vgl. dazu neuestens Löhr, *Pelagius* 235–245; bes. 237, Anm. 9, die Verweise auf Brown, *Pelagius*; Patrons; Clark, *Controversy*, bes. 11–42; s. auch Wermelinger, *Rom* 18–45, bes. etwa 35–36 zu Augustins Rücksichtnahme auf Pelagius vor 415.

<sup>14</sup> Vgl. Wermelinger, *Rom* 17, Anm. 61, Augustinus habe den Entscheid von Karthago später als eine klare Verurteilung des Caelestius ausgegeben, anfangs hätte er ihn lediglich als eine Verurteilung der Lehren betrachtet; ebd. 12, Anm. 36 zu den Diskussionen im Umfeld des Prozesses, Augustinus habe sich nicht weiter um sie gekümmert; vgl. *pecc. mer.* 3,6,12 (CSEL 60, 139).

<sup>15</sup> Zum Verlauf des Prozesses s. Wermelinger, *Rom* 15–18; eine Listung der zeitgenössischen Quellen nach Garnerius, *Dissertationes* (III, i) (PL 48, 322) findet sich ebd. 17–18, Anm. 61.

was zu spüren gewesen sein. Julian könnte sich durchaus auch noch nach 411 in Karthago aufgehalten haben, ohne daß ihm dabei etwas aufgefallen wäre, an das er sich zwischen 422 und 426 als den Beginn jener Auseinandersetzungen würde erinnern können, die ihn 418/419 um sein Bischofsamt brachten.<sup>16</sup> Sollte er Honoratus in den Wochen oder Monaten nach jenem ersten Verfahren gegen Caelestius begegnet sein, könnte er mit ihm über Fragen (*quaestiones*) disputiert haben, die zwar umstritten waren, die aber durchaus (noch) offen diskutiert werden konnten. Sie betrafen vor allem die Lehren (a) einer durch Adam verursachten und auf alle Menschen nach ihm vererbten, die Natur eines jeden Menschen verderbenden Ursünde und (b) von der Notwendigkeit der Kindertaufe. Caelestius war wegen der angeblichen Leugnung dieser Lehren zwar gerade eben von einem bischöflichen Gericht verurteilt worden. Der Urteilsbegründung – insbesondere zu (b) – mangelte es jedoch offenbar an Stichhaltigkeit. Das Verfahren war überdies mindestens teilweise politisch motiviert. Caelestius hatte schließlich unbehelligt über Sizilien in den Osten reisen können, wo ihn eine andere Kirche (Ephesus) problemlos aufnahm. Von der Schärfe, die die Kontroverse nach 415 annahm, war man 411/412 noch weit entfernt. Für Julian gehörten 411 und 412 zweifellos noch spürbar zur Zeit „vor diesen Jahren“ (*ante hos annos*).

Zwar kämen auch frühere Termine für einen Afrikaaufenthalt Julians in Frage. Der Besuch Melanias der Älteren i. J. 408 – eventuell früher – bei Augustinus und Alypius auf ihrem Rückweg ins Heilige Land ist allerdings zu früh.<sup>17</sup> Er liegt noch vor Aug. *ep.* 101. Außerdem war Melania – anders als später Julian – Alypius und Augustinus begegnet. Eine Reise Julians nach Afrika paßte auch gut in die zweite Hälfte des Jahres 410. Die Eroberung und Plünderung Roms und die anschließende Verwüstung weiter südlicher Landesteile durch Alarichs Heer hatten viele dort lebende Bewohner des Reiches nach Nordafrika fliehen lassen.<sup>18</sup> Möglicherweise im Gefolge Melanias der Jüngeren und ihres Gatten Pinianus etwa landete um diese Zeit Pelagius in Hippo, begab sich aber, ohne Augustinus begegnet zu sein, von dort aus unverzüglich weiter nach Karthago.<sup>19</sup> Auch Julian könnte während dieser Monate als jemandes Begleiter in Karthago gewesen sein. Seine Verwendung der ersten Person Plural *Flor.* 5,26 (*cum ... essemus*) könnte darauf hindeuten. Daß er die Umstände seines Aufenthalts nicht weiter erläutert, könnte implizieren, daß er voraussetzt, daß Augustinus sie kennt.

Um 412 waren viele Flüchtlinge wieder nach Italien zurückgekehrt oder aber, wie Pelagius, Melania und Pinianus, nach Osten weitergezogen, Caelestius etwa nach Ephesus, wo er 415 zum Presbyter geweiht wurde.<sup>20</sup> Wie auch immer – Julians Andeutung, er habe mit Honoratus über die Erbsündenlehre diskutiert, legt für seinen Karthagobesuch einen Zeitpunkt nahe, an dem die Kontroverse um die Lehren des Caelestius und Pelagius bereits schwelte, wenn sie auch noch nicht of-

<sup>16</sup> Dagegen Wermelinger, *Rom* 228, Anm. 55: „...wahrscheinlich vor 410.“

<sup>17</sup> Vgl. Courcelle, *Lacunes* 270-276; *Confessions* 576; 582, Anm. 3 und 5; 602; Murphy, *Melania* 76; Wermelinger, *Rom* 6; Clark (*Melania the Elder*, 552) nimmt 406 als Termin an; vgl. Piscitelli Carpino, *Paolino di Nola*, 47-70, zu einer möglichen Involvierung Paulins von Nola.

<sup>18</sup> Zu Paulins Schilderungen der Zustände in Kampanien s. Courcelle, *Histoire* 283-291.

<sup>19</sup> Vgl. Wermelinger, *Rom* 5-6 sowie bereits Garnerius, *Dissertationes* (I, v) (PL 48, 273-274); basierend auf Aug. *gest. Pel.* 22,46 (CSEL 42, 100); vgl. Perler-Maier, *Voyages* 454-455.

<sup>20</sup> Vgl. Bonner, *Caelestius* 695, Anm. 9; Honnay, *Caelestius*; basierend vor allem auf Aug. *ep.* 176,4 (CSEL 44, 667); Merc. *comm. Caelest.* = *coll. Palat.* 35-36 (ACO I/V/1, 66.22-24).

fen zum Ausbruch gekommen war. Auch daß Julian keine größeren Anstrengungen unternommen zu haben scheint, Augustinus zu sehen, obwohl dieser, seinen Bemerkungen in *ep.* 101,4 nach zu urteilen, großen Wert darauf gelegt hätte, sollte stutzig machen. Julian könnte schon *ante hos annos* begonnen haben, sich von ihm zu distanzieren.<sup>21</sup>

Die Kontroverse kam jedoch anfangs nur langsam in Gang. Nordafrika war mit der Donatistenfrage beschäftigt. Eine Konferenz (*collatio*) Anfang Juni 411 sollte unter staatlicher Vermittlung einen Ausgleich zwischen den verfeindeten Parteien herbeiführen. Erst als sie abgeschlossen war, verschärften sich die Spannungen innerhalb der katholischen Kirche. Zu Beginn allerdings handelte es sich bei der unter der Wortführung des Paulinus von Mailand vorgebrachten Klage gegen Caelestius lediglich um eine Querele unter italischen Emigranten, die um Positionen im afrikanischen Klerus rangen.<sup>22</sup> Dieser sympathisierte zwar mit Paulins Anliegen. Die Klage drang durch. Doch führte Caelestius' Verurteilung<sup>23</sup> keineswegs zu einer Klärung der Situation, sondern im Gegenteil (langfristig) zu ihrer Eskalation.

Caelestius selbst führte zu seiner Verteidigung an, daß Differenzen im Bereich einzelner Lehrmeinungen (*quaestiones*) nicht ausreichen, um den Tatbestand der Häresie zu erfüllen.<sup>24</sup> Eine solche Strategie war durchaus nicht ungefährlich. Die Unterscheidung von Lehrmeinung und Glaubensinhalt und die damit einhergehende Forderung nach einem Ringen um letzteren in offener Diskussion von ersteren galt seit frühesten Zeiten als suspekt.<sup>25</sup> Wer so argumentierte, setzte sich nur allzu leicht dem Verdacht der Häresie aus.<sup>26</sup> Schon Garnier war auf die Verbindungslin-

<sup>21</sup> S. dazu auch oben im dritten Kapitel (S. 54) zu einigen italischen Reaktionen auf Augustins in *ad Simplicianum* und *confessiones* entwickelte Gnadenlehre und ihre Implikationen; vgl. auch Wermelinger, Rom 35-36, zum Mißverhältnis zwischen Augustins und Pelagius' Verständnis ihrer Beziehung vor dem Bruch von 415, etwa zu Augustins Rede von einer früheren Freundschaft.

<sup>22</sup> Vgl. zu dieser Art der Deutung Wermelinger, Rom 8-9.

<sup>23</sup> Die Positionen, aufgrund derer Caelestius verurteilt wurde, waren (s. Wermelinger, Rom 11): (1) Adam ist sterblich geschaffen; (2) Jeder Mensch, Adam eingeschlossen, ist ausschließlich für die je eigenen, individuellen Tatsünden verantwortlich; (3) Der Urstand jedes einzelnen Menschen nach Adam ist derselbe wie der Adams, d. h. die Weitervererbung einer von und in Adam begründeten Ursünde ist auszuschließen; (4) Die Auferstehung in Christus ist nicht die Umkehrung eines durch eine Sünde Adams verursachten Todes; (5) Gesetz und Evangelium führen gleichermaßen zu Gott; (6) Vor Christi Erscheinen waren die Menschen gleichermaßen – potentiell wie aktuell – ohne Sünde, wie sie es auch danach sind.

<sup>24</sup> Vgl. Aug. *grat. pecc. orig.* 2,4,4 (CSEL 42, 169): [Caelestius:] *licet quaestionis res sit ista, non haeresis*; vgl. damit auch Pelagius', Aug. *gest. Pel.* 6,16 (CSEL 42, 69) zitierte, auf der Synode von Diospolis gemachte Bemerkung, er verurteile diejenigen, welche die Positionen verträten, die man ihm fälschlicherweise anlastete, „als Toren, nicht jedoch als Häretiker, da es hier nicht um einen Glaubenssatz zu tun ist (*anathematizo quasi stultos, non quasi haereticos, siquidem non est dogma*)“; oder Julians Forderung nach einem Konzil (*orientis et occidentis synodus*) Aug. *c. duas epp. Pel.* 4,34 (CSEL 60, 570) – vgl. Lössl, *Intellectus* 332 – sowie Augustins Reaktion *c. Iul.* 2,10 (PL 44, 680), Julian meine wohl eine Synode von Aristotelikern.

<sup>25</sup> Zur Assoziation von Häresie und Kritik s. nun auch Grant, *Heresy*, bes. 67-73 zu dem wahrscheinlich von Victor von Rom stammenden, Euseb. *hist. eccl.* 5,28,13-14 (GCS Euseb. 2/1, 504-505) zitierten antihäretischen Fragment, wo eine Gruppe von Häretikern (Adoptionisten um Theodot von Byzanz – s. dazu Löhr, Theodot; s. oben im fünften Kapitel S. 151) angeklagt wird, (wohl die logischen Werke eines) Euklid, Aristoteles, Theophrast und Galen zu studieren; vgl. damit Augustins Bemerkung *c. Iul. imp.* 5,23 (PL 45, 1459), Julian habe Aristoteles und Chrysipp zu seinen Lehrern erkoren, sowie oben Anm. 24 zu *c. Iul.* 2,10 (PL 44, 680).

<sup>26</sup> N. B. im Zusammenhang damit Hieronymus' Auseinandersetzung mit Person und Werk des Pelagius nach Art stereotypisierender altkirchlicher Ketzerbestreitung, etwa *ep.* 133 an Ktesiphon

nien zwischen der Assoziation von Häresie und Kritik durch eine sich herausbildende Orthodoxie und der Selbstmanifestation einer antiochenischen Theologie aufmerksam geworden.<sup>27</sup> Gewissermaßen als Restbestand dieses Befunds hat die moderne Forschung die Gestalt Rufins des Syrers übernommen. Caelestius berief sich auf einen im Haus des Pammachius wohnenden Rufinus als Gewährsmann.<sup>28</sup> Von einem *Rufinus presbyter Prouvinciae Palaestinae* ist ein *liber de fide* erhalten, der Lehren enthält, auf die Caelestius sich in der Tat hätte berufen können.<sup>29</sup> Mercator führt den Ursprung der pelagianischen Häresie auf einen *Rufinus natione Syrus* zurück, der um 400 in Rom begonnen habe, Pelagius mit seiner Lehre zu infizieren.<sup>30</sup> Dies kann nicht Rufinus von Aquileia gewesen sein,<sup>31</sup> der schon vor 400 dem Freundeskreis des Hieronymus entfremdet war, sicher nicht bei Pammachius gewohnt hätte und um 400 auch gar nicht in Rom war.<sup>32</sup> Sondern es handelt sich hier wahrscheinlich um den Presbyter Rufinus, der um 400 im Auftrag des Hieronymus in den Westen kam.<sup>33</sup> Er ist Zeuge für eine historische Verbindung von antiochenischem Denken und den um 400 in Rom zu situierenden Ursprüngen jener theologischen Richtung, die nach 411 zunächst mit Caelestius, später mit Pelagius und nach 418 mit Julian identifiziert werden sollte.<sup>34</sup>

(CSEL 56, 241-260), bes. 133,3 (244-245): Mani, Priszillian, Basilides, (246): Rufinus, Melania d. Ä. und die Origenisten; (247): Origenes und Jovinian; vgl. Wermelinger, Rom 51; Clark, *Controversy* 222-223; Fürst, Vielfalt 130, bes. ebd. Anm. 42 (weitere Belege, bes. aus *dial. adu. Pel.*).

<sup>27</sup> Dissertationes (I, i-ii) (PL 48, 257-261) zu Paul von Samosata und Theodor von Mopsuestia; vgl. dazu auch oben zu Beginn des fünften Kapitels.

<sup>28</sup> Vgl. Aug. *grat. pecc. orig.* 2,3,3 (CSEL 42, 168): *sanctus presbyter Rufinus Romae qui mansit cum sancto Pammachio*; zum folgenden s. auch Wermelinger, Rom 12-15; Nuvolone-Solignac, *Pélage/Pélagianisme* 2890-2891; Röwekamp, *Rufin*.

<sup>29</sup> S. die Ausgabe von Miller, *Rufini presbyteri liber de fide*, bes. cc. 29-41.

<sup>30</sup> *Merc. comm. lul. = coll. Palat.* 3 (ACO I/V/1, 5.38). Daß Mercators Angabe in einem polemischen Kontext steht – es geht um die Assoziierung Rufins mit den Lehren Theodors von Mopsuestia –, macht sie nicht notwendigerweise wertlos. Rufinus könnte aus dem Einfluszbereich antiochenischen Denkens stammen, in Palästina Presbyter geworden und um 400 nach Rom gekommen sein; vgl. Wermelinger, Rom 12, Anm. 40; Marrou, *Attaches* 465-466.

<sup>31</sup> So Marrou (*Attaches* 463-465), gegen Baronius, Jansenius, Norisius, Fontanini und noch E. Schwartz, die von der Existenz nur dieses einen (Tyrannius) Rufinus ausgingen.

<sup>32</sup> Nach Hammond (Rufinus, bes. 420-421) gelangte er frühestens i. J. 403 von Aquileia nach Rom, aus dem er 410 vor dem Gotenangriff nach Sizilien floh. Ende 411 oder Anfang 412 soll er in Messina gestorben sein; s. auch Skeb, *Rufin*.

<sup>33</sup> So Garnier, Cavallera, Altaner, Hedde, Amann, Miller, Wermelinger und Nuvolone-Solignac gegen Marrou (*Attaches* 464), der meint, Hieronymus hätte sich kaum durch einen seiner Agenten selbst mit pelagianischen Ideen kontaminiert; s. jedoch die Erwiderung von Bonner (Rufinus), daß Rufins Ideen im Kontext Roms um 400 kaum als potentiell häretisch identifizierbar gewesen seien. Hieronymus selbst legt sich erst um 415 gegen Pelagius fest und teilt selbst dann noch nicht sämtliche Positionen Augustins; s. dazu Fürst, Vielfalt, bes. 174-185.

<sup>34</sup> Der *liber de fide* lehrt, daß die Sterblichkeit des ersten Menschen nicht von seiner Sünde abhängig sei (*lib. fid.* 29.30 [94.6-10; 96.30-33 Miller]) und daß sich die Sünde des ersten Menschen nicht auf künftige Geschlechter weitervererbe (*lib. fid.* 37.39 [110.5-10; 112.6-8 Miller]). „Ein Unsterblicher hätte nicht Kinder gezeugt und keine Lust nach Essen verspürt“ (s. Wermelinger, Rom 14). Die Kinder würden deswegen auch nicht in Sünde geboren (*lib. fid.* 38.40.41 [110.16-20; 114.9-13; 116.5-9 Miller]). Der Sinn der Kindertaufe bestehe demnach nicht in der Sündenvergebung, sondern in der geistlichen Wiedergeburt. Andererseits lehrt *lib. fid.*, die ersten Menschen hätten sich die Unsterblichkeit durch Verdienste erworben (*lib. fid.* 37.39 [110.112 Miller]) und sie sich dann durch ihre Sünden wieder verschert. Diese aus der Paulusexegese resultierende Unschärfe in der Urstandslehre erinnert an die oben im fünften Kapitel zur Paulusexegese Theodors von Mopsuestia angeführten Punkte. Julians Urstandslehre sollte radikaler ausfallen; zu weiteren Belegen aus *lib.*

In seinen in Korrespondenz mit dem anlässlich der *collatio* zur Donatistenfrage nach Karthago gekommenen kaiserlichen *tribunus et notarius* Marcellinus verfaßten Werken zur Erbsünde und zur Kindertaufe, *de peccatorum meritis et remissione* und *de spiritu et littera*, schaltete sich Augustinus in zunächst eher moderatem Ton in die Kontroverse ein.<sup>35</sup> In Afrika beruhigte sich dadurch die Lage vorübergehend. Pelagius' und Caelestius' Einfluß auf das Denken italischer Theologen in Sizilien ließ die Kontroverse jedoch erneut aufflammen.<sup>36</sup> Ein Caelestius zugewiesenes Werk mit dem Titel *definitiones* reiterierte die 411 verurteilten Positionen und wurde von Augustinus in *de perfectione iustitiae hominis* vollständig zitiert und widerlegt.<sup>37</sup> Am Ende dieses Werks formulierte Augustinus die Gegenposition erstmals in Form eines Anathemas. Es sollte all diejenigen treffen, die leugneten, daß unter gegenwärtigen Umständen zur Erlangung der Sündlosigkeit die Urstandsgerechtigkeit ausreiche.<sup>38</sup> 415 erhielt Augustinus Einblick in das von Pelagius zwischen 405 und 414 verfaßte Werk *de natura*.<sup>39</sup> Er widerlegte es, wobei

*fid.* s. Wermelinger, Rom 14-15, bes. Anm. 49; Marrou, Attaches 467; Bonner, Rufinus 41-42; zu einer Diskussion der erwähnten Unschärfen (Sterblichkeit als natürlich vorgegeben und Sterblichkeit als Folge der Sünde) s. Wermelinger, Rom 15, bes. Anm. 50; Bonner, Rufinus 40-42.

<sup>35</sup> Vgl. Wermelinger, Rom 18-28; jetzt auch Delaroche, Saint Augustin; zu Augustins Motiven Wermelinger, Rom 37: Pelagius hatte gute Beziehungen zur Hohenaristokratie und „die Auslegung des Pelagius in *melio rem partem* entzog den streitenden Gruppen in Karthago eine wichtige Argumentationsbasis“; jetzt auch Löhr, Pelagius 236: Der Pauluskommentar, bis 415 das einzige Augustinus verfügbare Werk des Pelagius, habe nicht genügend Angriffsfläche für eine polemische Behandlung geboten (dagegen jedoch die von Löhr [ebd. Anm. 7] selbst angeführte Stelle *pecc. mer.* 3,2 [CSEL 60, 129]; dazu Lössl, Intellectus 140). „Belastenderes“ als im Pauluskommentar findet sich auch in *de natura* nicht. (Insbesondere Löhr, der nach Duval [Date] annimmt, daß *de natura* um 405 entstand, sollte dies nicht verwundern.) Dementsprechend moderat ist der Ton von Aug. *nat. grat.* Pelagius wird nicht namentlich als Urheber der Lehre angegriffen (s. dazu Wermelinger, Rom 41-44). Daß *de natura* die Beweise für eine künftige Verurteilung des Pelagius liefert, ist eine von Augustinus selbst im Nachhinein geäußerte Ansicht (*ep.* 186,1 [CSEL 57, 45-46]), die eine ganze Reihe weiterer, Zeitgenossen nicht immer sofort in ihrer Tragweite erkennbarer Ereignisse voraussetzt. Melania und Pinianus etwa versuchten offenbar noch Anfang 418, zwischen Augustinus und Pelagius zu vermitteln (so Aug. *nat. grat. pecc. orig.* 1,1,1-2,2 [CSEL 42, 125]; Wermelinger, Rom 38). Die Kontroverse verschärfte sich im Zuge der Ereignisse. Die Sachlage, was den Inhalt der infragestehenden Lehren betrifft, war seit mehr als fünfzehn Jahren gleich geblieben, wie Pelagius selbst betonte (vgl. Aug. *nat. grat. pecc. orig.* 1,35,38 [CSEL 42, 154]; Löhr, Pelagius 287): Was er über die Gnade gelehrt habe, so Pelagius, sei trotz einiger Querelen (etwa seitens Hieronymus) immer als orthodoxes Minimum anerkannt worden. Diospolis sollte dies bestätigen (s. dazu im folgenden). Erst Augustinus habe ihm das Bekenntnis zu einer genau definierten zusätzlichen Gnade abverlangt. Julian sollte später darauf verweisen, daß die dunkle Implikation von Augustins Forderung die manichäische Gleichsetzung von *natura* und *nihilum* bzw. *malum* sein könnte. Die Kontinuität und Kohärenz von Pelagius' Position könnte u. a. auch die weitgehende Ergebnislosigkeit der neuerlichen Debatte um die Datierung von *de natura* erklären (s. dazu unten Anm. 39).

<sup>36</sup> Zur historischen Situierung des hierzu relevanten *Corpus Caspari* s. Wermelinger, Rom 29-30; detaillierte Informationen finden sich auch in Nuvolone-Solignac, *Pélage/Pélagianisme* 2891-2895, 2912-2923; sowie in der Diskussion bei Kessler, *Reichtumskritik*, bes. 102-144; vgl. auch oben zum Sterbeort und -datum Rufins von Aquileia und unten Anm. 39 zu Garniers Ortung und Datierung von Pelagius' *de natura*.

<sup>37</sup> Der Text der *definitiones* wurde ediert von Garnier (PL 48, 617-622) und Bruckner (Quellen 70-78); eine Diskussion des Inhalts findet sich bei Wermelinger, Rom 31-35. Wie im Fall von Pelagius' *de natura* (s. unten; vgl. Duval, Date 257, Anm. 2) ist es übrigens nicht sicher, ob der Titel vom Autor selbst stammt.

<sup>38</sup> Aug. *perf. iust. hom.* 44 (CSEL 42, 48); vgl. Lössl, Intellectus 250-251.

<sup>39</sup> Zur Datierung s. jetzt Löhr, Pelagius, bes. 285-292, der sich Duvals (Date) These einer Frühdatierung (Rom um 405) anschließt. Dominierend war bisher die bis auf Norisius zurückreichende

er ausführlich aus ihm zitierte, in *de natura et gratia*.<sup>40</sup> Im Juli und Dezember 415 hatte sich Pelagius auf Synoden in Jerusalem und Diospolis zu verteidigen. Erste beschloß, seinen Fall nach Rom zu überweisen, letztere sprach ihn frei.<sup>41</sup> Diese Entwicklung und der Triumph, den sie für Pelagius bedeutete,<sup>42</sup> führten dazu, daß Augustinus den Briten von nun an offen, zunehmend vehementer und mit kirchenpolitischer Zielstrebigkeit bekämpfte. M. a. W. das Anathema von *perf. iust. hom.* sollte von Kirche (Konzilien) und Kaiser sanktioniert werden.

### Die Intervention Innozenz' im Januar 417 und Julians Weihe zum Bischof

Erste Zeugnisse für eine Entwicklung in diese Richtung sind Aug. *ep.* 179 (CSEL 44, 691-697) an Johannes von Jerusalem und *ep.* 19\* (CSEL 88, 91-93) an Hieronymus, datierend vom Sommer 416.<sup>43</sup> Hieronymus' Feindschaft mit Pelagius hat ihre eigene Geschichte.<sup>44</sup> Sie gründete auf persönlicher Rivalität.<sup>45</sup> Hieronymus hatte Pelagius schon vor Augustinus als häresieverdächtig beim Namen genannt. Für ihn war Pelagius' Lehre eine Neuauflage des Origenismus.<sup>46</sup> Seine antipelagianischen Argumente sind deshalb mit denen Augustins „inkommensurabel“. <sup>47</sup> Praktisch wirkte sich sein antipelagisches Bündnis mit Augustinus jedoch enorm aus,<sup>48</sup> vor allem im Osten, wo Augustins Interventionen eher ignoriert wurden.<sup>49</sup>

---

Sicht einer Entstehung um 413/4 in Palästina (vgl. Duval, *Date* 262-263); so auch noch Wermelinger, *Rom* 39-40; s. auch die von Löhr nur unzureichend diskutierten Bedenken gegen Duvals These bei Tauer, *Neue Orientierungen*, 357-358. Garnerius (PL 48, 272) und einige Forscher nach ihm schlugen Sizilien zwischen 408 und 411 als Ort und Datum der Entstehung vor; zum weiteren, hier relevanten Kontext s. auch oben Anm. 36. Nach Solignac (*De Natura*, 181-188) könnte *de natura* eine Antwort auf Aug. *conf.* sein, deren Gnadenlehre Pelagius nach *dono perseu.* 20,53 um 405 in Rom bekanntlich indignierte (vgl. dazu oben Anm. 21). Anders als Courcelle hält Solignac nicht Paulinus für den *frater*, der Pelagius auf *conf.* aufmerksam machte, sondern Evodius von Uzalis, der um 404/5 in Italien war, um am Hof in Ravenna die Donatistenfrage zu verhandeln.

<sup>40</sup> Die ausschließliche Aug. *nat. grat.* erhaltenen Fragmente des Werks wurden (unvollständig) ediert von Garnier (PL 48, 590-606) und Bruckner, *Quellen* 60-64, bes. 357-358); s. nun auch die neuerliche Listung bei Löhr, *Pelagius*, bes. 246-271.

<sup>41</sup> Vgl. Wermelinger, *Rom* 58-59.68-87.

<sup>42</sup> Vgl. Löhr (*Pelagius* 238-239) zu Pelagius' nach Diospolis veröffentlichter und auch Augustinus kommentarlos übersandter Verteidigungsschrift (vgl. Aug. s. 348A,7 [Dolbeau, *Sermon* 348A, bes. 57]; *gest. Pel. praef.* [CSEL 42, 51]; zitiert bei Löhr, *Pelagius* 239, Anm. 22).

<sup>43</sup> Zur Datierung vgl. Löhr, *Pelagius* 292-294 (Juni 416); zum Inhalt s. auch ebd. 239-243; ausführlicher Fürst, *Briefwechsel* 182-183.187 (Spätsommer/Frühherbst 416).

<sup>44</sup> Zu den Ursprüngen s. Evans, *Pelagius* 32-37; Clark, *Controversy* 221-227.

<sup>45</sup> So bereits Julian; vgl. Aug. *c. Iul.* 2,36 (PL 44, 699-700); Wermelinger, *Rom* 46-48. Hieronymus nannte das „Problem“ Pelagius deshalb auch früher (um 414) beim Namen.

<sup>46</sup> Nicht unwichtig dabei sind auch die sozialen Kontakte Pelagius' zu Rufinus, Melania der Älteren usw. (vgl. dazu Clark, *Controversy* 11-42). Inhaltlich wirft Hieronymus (etwa im Ktesiphonbrief) Pelagius vor, er lehre, daß die durch Meditation und Tugendübung erlangte Leidenschaftslosigkeit des Aszeten zur Gottgleichheit führe (Wermelinger, *Rom* 51-55).

<sup>47</sup> Vgl. Fürst, *Vielfalt*, bes. 174-184; *Briefwechsel* 177-220.

<sup>48</sup> Vgl. etwa Aug. *ep.* 19\*,2 (CSEL 88, 91) die Verbreitung der *dial. adu. Pel.* am Kaiserhof habe dazu geführt, daß Pelagius seine Lehren nicht mehr öffentlich zu vertreten wage.

<sup>49</sup> Ob man deshalb wie Löhr (*Pelagius* 241) von einer „regen Korrespondenz“ zwischen Augustinus und „Priestern und Bischöfen im Orient“ reden kann, wäre zu fragen; vgl. dazu schon Wickham, *Pelagianism*, bes. 202-204; und jetzt ausführlicher Fürst, *Augustinus im Orient*; *Briefwechsel* 205-220: Die erhaltenen Briefe, *ep.* 179 an Johannes von Jerusalem, *ep.* 4\* an Cyrill von Alexandrien vom Sommer 417 (Fürst, *Briefwechsel* 216-217; s. auch *Iul. Flor.* = Aug. *c. Iul. imp.* 4,88 [PL

Die einzige Reaktion kam von Cyrill von Alexandrien, der Augustinus die Akten von Diospolis zusenden ließ.<sup>50</sup> In der 417 erscheinenden Schrift *de gestis Pelagii* versuchte Augustinus mit ihrer Hilfe aufzuzeigen, daß die Synoden in Jerusalem und Diospolis das frühere karthagische Urteil gegen Caelestius bestätigten und Pelagius nur deshalb unbehelligt geblieben war, weil er sich verstellt hatte.<sup>51</sup> Schon im Sommer 416 hatten sich unabhängig voneinander in Karthago und Milve Synoden mit Pelagius' Freispruch beschäftigt. Ihre Ergebnisse koordinierend, wandten sich fünf führende Vertreter des afrikanischen Episkopats, Aurelius von Karthago, Alypius von Thagaste, Augustinus von Hippo, Evodius von Uzalis und Possidius von Calama in ihrem Namen an Innozenz von Rom.<sup>52</sup> Dies war nicht als Ausdruck der Anerkennung des römischen Lehrprimats intendiert,<sup>53</sup> sondern als kirchenpolitischer Schritt. Der bedeutendste Bischofssitz im Westen<sup>54</sup> sollte dem

45, 1389]: *illa epistola quam Alexandriam destinasti*) sowie *ep. 6\** an Atticus von Konstantinopel von 420/1 hat sämtlich Augustinus initiiert. Nach *ep. 4\*,2* (CSEL 88, 26) hatte Cyrill Augustinus zwar die Akten von Diospolis zugesandt. Augustinus hatte aber Johannes darum gebeten (zu den möglichen Querverbindungen vgl. Duval, in: Divjak, *Lettres* 431-435.514-515). Nach Nordafrika geschrieben hat einzig Atticus, jedoch an Aurelius von Karthago, nicht an Augustinus (s. *ep. 6\*,2* [CSEL 88, 32]). Im Ton wirkt Augustinus in diesen Briefen beinahe wie ein lästiger Bittsteller (s. z. B. *ep. 179* [CSEL 44, 691]: *agam domino et tuae benignitati uberes gratias, si me litteris fueris uisitare dignatus*). Das erhaltene Material legt damit eher Zeugnis von einem Mangel an Vertrautheit Augustins mit der Ostkirche als von regen Kontakten ab; ein Zustand übrigens, der langfristig auf Gegenseitigkeit beruhte (vgl. dazu Fürst, Briefwechsel 218: In den Ostkirchen „war Augustinus kirchenpolitisch und theologisch ... nahezu ein Niemand“; sowie ebd. Anm. 339 Zitat *Iust. ep. adu. tria cap. 6.73* [86.124 Schwartz]: Ἀὐγουστίνος ἐπίσκοπος ἐκ τῆς τῶν Ἀφρικῶν χώρας; *edict. rect. fid.* [166 Schwartz]; Dekkers, *Traductions grecques*, 207-208).

<sup>50</sup> Vgl. *Aug. ep. 4\*,2* (CSEL 88, 26): *misisse te nobis gesta ecclesiastica habita in prouincia Palestina, ubi Pelagius putatus catholicus absolutus est*. Ein Schreiben Atticus' ging später an Aurelius von Karthago (vgl. *Aug. ep. 6\*,2* [CSEL 88, 32]).

<sup>51</sup> Vgl. Wermelinger, Rom 108-113; Evans, Veracity; und zur möglichen Wechselwirkung von Pelag. *nat.* und den Akten von Diospolis auf Augustinus, Löhr, Pelagius 243-245.

<sup>52</sup> Die drei Schreiben sind im augustinischen Briefcorpus überliefert: *Aug. epp. 175* (CSEL 44, 654-664); 176 (664-668); 177 (669-688); als Darstellungen vgl. Wermelinger, Rom 94-108; Carefoote, Augustine, bes. 125-176; Löhr, Pelagius 239-243; Merdinger, Roman Bishops, 728-729 (mit weiterer neuerer Literatur); zu Innozenz vgl. Amann, Innocent; Gebhardt, Bedeutung; Lamberigts, Innocentius. Die Hauptanklagen lauteten: (1) Die Gegner betonten die Willensfreiheit so sehr, daß für die befreiende Gnade Christi kein Raum mehr bleibe; (2) Sie identifizierten geschöpfliche Natur, Gesetz und Gnade. Gebet und Segnungen würden dadurch für überflüssig erklärt; (3) Sie leugneten die Notwendigkeit der Kindertaufe, was sich daran erweise, daß sie die Sündhaftigkeit neugeborener Kinder leugneten. Nur nebenbei räumte die Anklage ein, daß Caelestius die Konjekturen in (3) schon 411 zurückgewiesen hatte: Seiner Ansicht nach bedeutete seine Leugnung der Sündhaftigkeit von Säuglingen nicht die Leugnung der Notwendigkeit der Kindertaufe als eines wirksamen Gnaden- und Heilmittels.

<sup>53</sup> Zur Diskussion dieser in der Vergangenheit häufig vertretenen These s. die bei Wermelinger (Rom 101, Anm. 83) angeführte Literatur, bes. Adam, Causa; Langen, Geschichte; Battifol, Catholicisme; Chapman, *Studies* 133-183; Caspar, Geschichte 330-332. 604-606; Hofmann, Kirchenbegriff 431-439; Haller, Papsttum 109-112; Perler, De Unitate, 854-858; Ulbrich, Augustins Briefe zum pelagianischen Streit, 60-67; Lütcke, Auctoritas bei Augustinus, 146-152 (s. auch Auctoritas 508-509); Klinkenberg, Unus Petrus, 229-232; Marschall, Karthago und Rom, 127-147.

<sup>54</sup> Rom entwickelte diesen Rang zunächst in einem eher charismatischen als primatsrechtlichen Sinne als Sitz des Petrus und der Apostelgräber (vgl. Wermelinger, Rom 106-107; zum folgenden auch Pietri, *Roma christiana*). Eine rechtliche Struktur bildete sich in der westlichen Reichskirche erst im Laufe des 5. Jahrhunderts heraus (vgl. Wermelinger, Rom 116-117), wobei Rom in Italien zunächst noch von der Kaiserresidenz Mailand überschattet wurde. Eine weitere einflußreiche Metropole im Norden war Aquileia. Durch die Verlegung des Kaiserhofs nach Ravenna 402/3 verlor Mailand an Bedeutung. Zwar bat Johannes Chrysostomus noch 404 die drei Metropolen gemein-



Vorgehen gegen Pelagius und Caelestius größeres Gewicht und umfassendere Legitimität verleihen.<sup>55</sup> Innozenz freilich reagierte auf die Anfrage im Rahmen seiner kirchenrechtlich und theologisch begründeten Interventionspolitik,<sup>56</sup> d. h. er sah sie als Bericht (*relatio*) an die nächsthöhere Instanz. Seine Antwortschreiben tragen die Form kaiserlicher Reskripte.<sup>57</sup> Auch inhaltlich war seine Zielsetzung eine andere als die der afrikanischen Bischöfe. Der äußere Schein trügt hier zunächst, da Innozenz das afrikanische Urteil ohne weitere Prüfung des Falls zu seinem eigenen machte und Pelagius und Caelestius unverzüglich exkommunizierte.<sup>58</sup> Damit nahm er dem afrikanischen Vorgehen jedoch den Wind aus den Segeln. Nicht eine schnelle Verurteilung von Personen lag in afrikanischem Interesse, sondern eine intensive Beschäftigung Roms mit der Materie sowie ein endgültiges und vor allem detailliertes Anathema gegen die Häresie.<sup>59</sup> Gerade ein solches aber sprach Innozenz nicht aus. Er definierte lediglich den Kern der Irrlehre. Dieser bestand in seinen Augen in der Leugnung der göttlichen Gnade.<sup>60</sup> Im übrigen betonte er die Wichtigkeit der Willensfreiheit, sprach mehrfach von einem „Verdienen der Gna-

---

sam um Hilfe beim Protest gegen seine Absetzung, als Anführer der zu seiner Unterstützung nach Konstantinopel abgesandten Mission tat sich dann aber allein Innozenz hervor (vgl. Caspar, Papsttum 313-316; Gebhardt, Bedeutung 26-31). Die Kirchen in den Provinzen orientierten sich zwar in je eigener Weise an Rom, hatten jedoch ihre eigenen Primatssitze. – „Die anhaltende Unsicherheit der nördlichen Provinzen während der Germaneninvasion im ersten Jahrzehnt des fünften Jahrhunderts erleichterte Innozenz den Weg zu einer wirklichen Suprematie in Italien ... eine klug geführte und situationsbezogene Interventionspolitik verbesserte die Vorrangstellung der römischen Kirche im Westen wie im Osten“ (Wermelinger, Rom 116-117; vgl. im folgenden).

<sup>55</sup> Vgl. Aug. *ep.* 175,1 (CSEL 44, 654) die Hinweise auf das schon einmal, 411, ergangene bischöfliche Urteil gegen Caelestius und die Anklagen des Heros und Lazarus; die Sache könne deshalb nicht mehr als innerafrikanische Angelegenheit betrachtet werden. Eine ökumenische Lösung sei ins Auge zu fassen; s. dazu auch das Referat bei Wermelinger, Rom 96-97.

<sup>56</sup> Zu deren Quellen s. Maassen, Geschichte 242-248; als Darstellungen vgl. Caspar, Papsttum 296-343; Pietri, Roma christiana (cc. 11-16 passim); Wojtowytch, Papsttum (passim); Amann, Innocent; speziell zum Fall des Vikariats von Thessalonich Streichhan, Anfänge; zu den politischen Interventionen Demougeot, Interventions; zu den juristischen Aspekten das Referat Wermelingers, Rom, 117-118; Girardet, Kaisergericht; zu theologischen Motiven (Vikariatsgedanke, Petrusamt), der Ableitung von Roms Führungsanspruch aus den Kanones von Nizäa, der Übernahme des paganen Romgedankens (s. dazu auch Paschoud, Roma aeterna; Klein, Symmachus; Pietri, Concordia apostolorum), der Nutzung konkreter Ereignisse wie Chrysostomus' Hilferuf oder Roms Not 410 usw. vgl. Wermelinger 118-123.

<sup>57</sup> Vgl. Aug. *ep.* 181-183 (CSEL 44, 701-730); dazu die Analysen bei Wermelinger, Rom 124, Anm. 209-211; 126, Anm. 217; sowie als Beispiele *ep.* 182,1 (715.6-8) und das die Religionskonferenz in Karthago Juni 411 einberufende kaiserliche Reskript vom 14. Oktober 410, *gesta collationis* 1,4 (SC 195, 562): *inter imperii nostri maximas curas, catholicae legis reuerentia aut prima semper aut sola est*; Lancel, Actes (SC 194), 25-30; *ep.* 183,1 (725.3-4): *cum uestris relationibus respondentes rescripsimus*; zur Terminologie Fridh, Terminologie 30-59.

<sup>58</sup> Apud Aug. *ep.* 182,2.6 (CSEL 44, 717.721); vgl. Wermelinger, Rom 126-127.

<sup>59</sup> Vgl. dazu die Analyse der einschlägigen Stellen in *ep.* 175,1.4.6 (CSEL 44, 655.658.661-662); 176,3.4 (666-667) bei Wermelinger, Rom 96-97: Natürlich, so beide Synoden, seien Pelagius, Caelestius und ihre fanatischsten Anhänger zu verurteilen, wenn sie sich nicht besserten und den Kirchenfrieden weiterhin störten. Außer wenn unbedingt nötig, so die Numidier (*ep.* 176,4), sei von einem Kirchenausschluss jedoch abzusehen. Wichtig, so die Karthager (*ep.* 175,6; s. auch ebd. 3; 177,11; 178,2), sei eine Verurteilung der Häresie. Innozenz solle nicht nur die Anklage, sondern vor allem auch das mitgeschickte Material (die Akten von Diospolis, das Anklagelibell des Heros und Lazarus und ihre Berichte über Diospolis, Pelagius' *de natura* und Augustins Widerlegung in *nat. grat.* mit dem Dankesbrief des Timasius und Jakobus) überprüfen (s. *ep.* 175,1.6; 176,3; 177,6.15; Löhr, Pelagius 241-243 und bes. 243, Anm. 45).

<sup>60</sup> Apud Aug. *ep.* 181,8 (CSEL 44, 711.3-6); vgl. die Übersetzung bei Wermelinger, Rom 127.

de“ und nahm offenbar auch in den nicht getauften Menschen eine natürliche Gutheit an. Die für das afrikanische Taufverständnis so wichtige Vorstellung einer die Natur des Menschen verderbenden Ur- und Erbsünde scheint er somit nicht geteilt zu haben.<sup>61</sup> Wenn er „den Tauffeffekt als eine Reinigung aller Sünden der Vergangenheit und als eine Neugeburt beschreibt, die den neuen Zustand bekräftigt,“ untersucht er vorerst nur das Heilsgeschehen in der Erwachsenentaufe.<sup>62</sup> Die afrikanische Anklage gegen die vermeintliche Leugnung der Notwendigkeit der Kindertaufe wiederholt er in Frageform: Wie kämen die Gegner nur dazu, das Heil ohne die Taufe zu versprechen?<sup>63</sup> Zwar ging Innozenz nicht darauf ein, daß Caelestius diesen Anklagepunkt schon 411 zurückgewiesen hatte, aber auch über die afrikanische Implikation einer die Taufe notwendig machende Ursünde schwieg er sich aus. Einen Blick auf mögliche Ursachen für diese ambivalente Haltung erlaubt *ep.* 183 (CSEL 44, 724-730).<sup>64</sup> Daß Pelagius Anhänger in Rom habe, so Innozenz, sei nicht zu leugnen. Sie seien wegen der Größe der Stadt jedoch nicht so einfach aufzuspüren und vor Gericht zu bringen. Vielleicht aber bringe die Verurteilung des Pelagius viele Mitläufer zur Vernunft. Mehr sei im Augenblick nicht nötig. Pelagius selbst könne ja jederzeit brieflich widerrufen. Die weitere Diskussion seiner Lehre sei überflüssig. Jegliche Verdächtigung, die römische Kirche selbst sei ihre Brutstätte, verbat sich Innozenz und beanspruchte im Gegenzug als römischer Bischof die Kompetenz, auf ökumenischer Ebene über Pelagius und seine Lehre zu urteilen, ausschließlich für sich.<sup>65</sup> An die Rückkehrwilligen wollte er als minimale Forderung nichts weiter als das Bekenntnis zur täglichen Gnadenhilfe gestellt haben.<sup>66</sup> Obwohl Innozenz also das afrikanische Urteil bestätigte, setzte er es in seiner Bedeutung herab. Es war eine lokale, bestenfalls regionale Entscheidung. Und statt einen gründlichen Prozeß und eine detaillierte und endgültige Entscheidung in Aussicht zu stellen, verschaffte er der beklagten Seite durch die schnelle Vorverurteilung Pelagius' und Caelestius', verbunden mit einem versöhnlichen Angebot und minimalen Forderungen, eher wieder neuen Handlungsspielraum.

Im Zusammenhang mit Innozenz' Verurteilung von Pelagius und Caelestius erwähnt 14 Jahre später Marius Mercator Julians Weihe zum Bischof: ...*Innocentio, a quo et Iulianus fuerat ordinatus*.<sup>67</sup> Vielleicht wurde er Nachfolger seines Vaters

<sup>61</sup> Vgl. Wermelinger, Rom 128-129, bes. 129, Anm. 240 zu *ep.* 181,4.5.8 (706.2; 707.2; 711.3). In seinen übrigen Briefen verwendet Innozenz das Wort *gratia* nur noch zweimal, *ep.* 37,7 und *ep.* 39 (JK 314.316; PL 20, 605.606), beide Male mit negativem Beiklang im Sinne von „Gunst“, „Begünstigung“; zur natürlichen Gutheit des Menschen Innocent. *ep.* 17,6 (JK 303; PL 20, 530) an die Bischöfe Mazedoniens.

<sup>62</sup> So Wermelinger (Rom 128) zu Innoc. apud Aug. *ep.* 181,7 (710.6-7).

<sup>63</sup> Vgl. *ep.* 182,5 (720); vgl. Wermelinger, Rom 130.

<sup>64</sup> S. dazu Wermelinger, Rom 131-133.

<sup>65</sup> Vgl. dazu *ep.* 183,4 (CSEL 44, 728.9-729.5); sowie zu dieser Stelle Wermelinger, Rom 132: „Während die Wiederaufnahme der Anhänger in den Händen der einzelnen Bischöfe liegt, wird der Fall des Pelagius nunmehr in Rom beendet. Und Rom, so ist unterschwellig gemeint, wird ein Urteil fällen, das weltweite Gültigkeit hat.“

<sup>66</sup> S. *ep.* 183,1 (CSEL 44, 724.7-9): *tenor...in consideratione cotidiana gratiae dei...consistit*.

<sup>67</sup> Merc. *comm. Caelest.* = coll. Palat. 36 (ACO IV/1, 68.28-32): *praedicti sane Caelestius et Pelagius non tunc primo a sanctae memoriae Zosimo videntur esse damnati, sed ab eius decessore sanctae recordationis Innocentio, a quo et Iulianus fuerat ordinatus quique post illorum damnationem usque ad praedicti Innocenti episcopi excessum e uita in eius communione permanens et perseverans in sincera sententia et communicans damnatori praedictorum, ipse quoque sine dubio Pelagium Caelestiumque damnauit et quid nunc desiderat aut de quo quaeritur, ignoramus*. Die Passage

nach dessen Tod.<sup>68</sup> Mercator fährt fort, Julian habe Innozenz' Exkommunikation von Pelagius und Caelestius mitgetragen (*ipse ... damnauit*). Dies impliziert, daß Julian bereits Bischof war und auch einen gewissen Einfluß im Kollegium ausübte.<sup>69</sup> Julian, so Mercator, hat also Anfang 417 als Bischof von Aeclanum, zu dem ihn Innozenz kurz vorher geweiht hatte, selbst das Urteil gegen Pelagius und Caelestius ausgesprochen, „darüber aber, was er nun begehrt und worum er jetzt nachsucht, liegen wir [angesichts dessen] völlig im Dunkeln.“ Wie bereits Augustinus in der Anm. 69 zitierten Stelle reißt Mercator somit die Nachricht von Innozenz' Intervention aus dem Zusammenhang. Langfristiges Ziel des Bischofs von Rom war nicht der endgültige Ausschluß des Pelagius, Caelestius und ihrer Anhänger aus der Kirche gewesen, sondern ihre Akkommodation. Die Vorverurteilung war nicht als Endpunkt eines Prozesses gedacht gewesen – ein solcher hatte gar nicht stattgefunden – sondern als Anfang einer Reintegration. Dies jedenfalls legt sich aus dem Vorgehen von Innozenz' Nachfolger Zosimus im weiteren Verlauf des Jahres 417 nahe, das zweifellos nach Julians Sinn war.<sup>70</sup>

---

steht in Marius Mercators 431 verfaßten und in Konstantinopel und Ephesus auf Griechisch rezitierten *commonitorium super nomine Caelestii* (vgl. Prete, Mercatore 35-48; Wermelinger, Denkschrift). Es handelt sich hier also um eine Übersetzung (zu den Implikationen vgl. oben im fünften Kapitel S. 189-193). Das Griechische Original ist verloren. Thema sind die Entwicklung der Lehre des Caelestius seit 399 und ihre Verurteilungen seit 411, wobei den römischen Interventionen besonderer Wert beigemessen wird (vgl. Wermelinger, Mercator 612). An der hier zitierten Stelle wird also besonders betont, daß nicht erst Zosimus, sondern bereits Innozenz Caelestius verurteilt hat (*damnauit*), was Julians Stillschweigen bis zum Tod Innozenz' noch schwerwiegender erscheinen läßt. Offenbar, so Mercator, hat er Pelagius und Caelestius mitverurteilt. Das *et ... fuerat ordinatus* ist in diesem Kontext formuliert: Innozenz hat um diese Zeit nicht nur jenes Urteil gefällt, sondern *auch* (kurz vorher: *fuerat*) Julian (zum Bischof) ordiniert. Er hätte das wohl kaum getan, so offensichtlich die Implikation, wäre ihm Julian als Anhänger des Pelagius oder Caelestius bekannt gewesen. Und wäre Julian im Januar 417 nicht bereits Bischof gewesen, hätte Mercator seinem Schweigen bis zum Tod Innozenz' wohl kaum eine solche Bedeutung wie an dieser Stelle beimessen können. Wann genau die Weihe erfolgte, ist eine andere Frage. Innozenz war seit 402 Bischof von Rom. Bei 381 als Geburtsdatum und dem 30. Lebensjahr als Mindestalter hätte Julian schon ab 412 geweiht werden können, bei einem Mindestalter von 35 Jahren erst 416. Die oben im zweiten Kapitel (S. 19-20; s. bes. 19, Anm. 5) angeführten Punkte und Mercators Verbindung von Innozenz' Intervention und Julians Weihe lassen, aufs Ganze gesehen, 416 am plausibelsten erscheinen (so auch Wermelinger, Rom 227; vgl. Marandino, Giuliano 41-50; Pietri, Prosopographie 1175).

<sup>68</sup> Nach Aug. c. *Iul. imp.* 1,68 (CSEL 85/1, 74.45-47) waren beide Eltern geraume Zeit vor Julians Verurteilung gestorben. Auch Aemilius war tot; vgl. Mratschek, Briefwechsel 522.

<sup>69</sup> Aug. c. *Iul.* 1,13 (PL 44, 648) hingegen stellt Julian als einen unreifen Jugendlichen dar: *cui ecclesiae praesidentem beatum Innocentium si audire uoluisses, iam tunc periculosam iuuentutem tuam Pelagianis laqueis exuisses*; s. dazu oben im zweiten Kapitel S. 19, Anm. 5. Bruckner (Julian 21-24) bleibt zu sehr dem von Augustinus entworfenen Bild verhaftet und berücksichtigt die Mercatorstelle nicht. Bruckners Darstellung ebd. einer „inneren Entwicklung des jungen Julian“ hin zu einem voll ausgeprägten „pelagianischen Denken“ sieht sowohl vom hier, als auch schon oben im dritten Kapitel skizzierten kirchenpolitischen und sozialen Kontext ab, in dem sich Julian bewegte und sich in einem längeren Prozeß vom Denken etwa eines Augustinus entfremdete (s. etwa oben im dritten Kapitel S. 54-55 sowie in diesem Kapitel S. 254, Anm. 21). Keineswegs „fiel...die Kunde von dem ausbrechenden Streit...“ (Bruckner, Julian 22) vom Himmel. Auch begann Julian nicht erst jetzt mit dem Studium „pelagianischen Gedankenguts“, so als ob er bisher nur Augustinus studiert hätte und sich nun plötzlich umorientierte. In seiner Kernposition gegen Augustinus steht er vielmehr in frappanter Kontinuität mit Innozenz und Zosimus. Keiner von beiden hatte je die von Afrika forcierte Erbsündenlehre approbiert. Zosimus bestätigte noch im Spätsommer 417 ein Glaubensbekenntnis des Caelestius, das sie direkt leugnet (vgl. Wermelinger, Rom 139.141-143).

<sup>70</sup> Zosimus' Vorgehen mag sich der Form nach von Innozenz' unterscheiden, inhaltlich „hält er sich an die Direktiven seines Vorgängers“ (so Wermelinger, Rom 137; vgl. im folgenden).

## Die weiteren Entwicklungen des Jahres 417

Der Übergang von Innozenz zu Zosimus verlief schnell und reibungslos.<sup>71</sup> Mit der ersten belegbaren Amtshandlung knüpfte Zosimus an Innozenz' Politik an.<sup>72</sup> Auch das zum Freispruch Caelestius' und Pelagius' führende Verfahren im Spätsommer 417 brachte eine Initiative Innozenz' zum Abschluß. Es war auf die mit Innozenz' Verurteilung verbundene Einladung hin, daß Caelestius mit einem (offenbar mit dem des Pelagius abgestimmten<sup>73</sup>) Glaubensbekenntnis nach Rom zurückkehrte.<sup>74</sup>

<sup>71</sup> Vgl. die Darstellung bei Wermelinger, Rom 134; nach Caspar, Papsttum 344; vgl. Duchesne, *Liber Pontificalis* I, ccli.223; Seeck, *Regesten* 334. Innozenz starb am 12. März 417, am 18. März, einem Sonntag, dürfte Zosimus' Weihe zum Bischof stattgefunden haben, schon vom 22. März ist ein Brief erhalten, in dem Zosimus Bischof Patroklos von Arles die Metropolitanrechte über ganz Südgallien verleiht; *Zos. ep.* 1 (JK 328) = *coll. Arelat.* 1 (MGH *epist.* III, 5-6); zu den Hintergrunddaten s. Wermelinger, Rom 134-136; Langgärtner, Gallienpolitik; Baumgart, Bischofsherrschaft.

<sup>72</sup> Wermelinger, Rom 134: „Der Brief vom 22. März, der Patroklos bedeutende Vollmachten im südgallischen Raum zusprach, brachte eine Verhandlungsrunde zum Abschluß, die bereits unter Innozenz begonnen wurde und nur durch dessen Tod unerledigt blieb.“

<sup>73</sup> Zu den Belegen s. Wermelinger, Rom 138, Anm. 17; *Zos. opp.* 2; 3 = *coll. Auell.* 45,3; 46,3 (CSEL 35, 100.103); Pelag. *lib. fid.* (PL 45, 1716-1718; PL 48, 488-491.498-505); Caelest. *lib. fid.* (PL 48, 498-505); vgl. auch Aug. *grat. pecc. orig.* 2,5,5-6,6; 23,26 (CSEL 42, 169-170.185); Caspari, Quellen 195-212 (zu einem korrelierten, auf Syrisch erhaltenen Bekenntnis des Johannes von Jerusalem). Die von Wermelinger ebd. nach Leroy (Ps.-Chrysostomica) angekündigte Edition des neuentdeckten griechischen Texts von E. Bihain ist offenbar noch immer in Vorbereitung (Röwekamp, Johannes 349). Caelestius' Text ist weitgehend identisch mit dem des Pelagius. Er enthält lediglich einige Zusätze im Abschnitt zur Taufe und in der persönlichen Schlußerklärung. Wie 411 insistiert Caelestius: Er bekenne die Notwendigkeit der Kindertaufe. Neu ist sein Zusatz, es gebe nur eine, für Erwachsene und Kinder gleiche Taufe (*lib. fid.* 17 [PL 48, 502]). „Nach der Regel der Kirche und den Worten des Evangeliums wird das Reich Gottes nur den Getauften zuerkannt“ und sei nicht mit natürlichen Kräften zu erlangen (Wermelinger, Rom 138). Doch die auf Erwachsene gemünzte Rede von der Sündenvergebung bedeute nicht, daß auch Säuglinge sündig seien, etwa aufgrund einer Erbsünde (*peccatum ex traduce*), also einem Delikt der Natur (*naturae delictum*) statt des Willens (Caelest. *lib. fid.* 18-19 [PL 48, 502-503]; Aug. *grat. pecc. orig.* 2,5,5-6,6 [CSEL 42, 169-170]). In der Schlußerklärung lehnt Caelestius die afrikanische Erbsündenlehre als unbibisch ab, will sich aber kein Urteil anmaßen, sondern ruft den apostolischen Stuhl an. „Einen Irrtum aus Unwissenheit schließt er nicht aus und ist bereit, sich belehren zu lassen“ (Wermelinger, Rom 139; Caelest. *lib. fid.* 29 [PL 48, 505]; Aug. *grat. pecc. orig.* 2,23,26 [CSEL 42, 185]). Die theologische Grundlegung ist pelagisch: christologisch-trinitarisch in Sinne der Orthodoxie des 4. Jahrhunderts (zu Reminiszenzen an die Pauluskommentare und *de trinitate* vgl. Martini, Ambrosiaster 161-164). Die Betonung der Willensfreiheit ist antimanichäisch und antijovinianisch. Die Seelenlehre ist kreatianistisch (Pelag. *lib. fid.* 15-26 [PL 48, 502-504]; vgl. den Kommentar Garniers PL 48, 491-497). Einige Details erinnern an die Auseinandersetzungen zwischen Pelagius und Hieronymus seit dem Origenismusstreit (vgl. Wermelinger, Rom 139-140; Evans, Pelagius 24.27.30.41; allgemein auch Clark, *Controversy*, bes. 207-227). Augustinus behandelt die beiden Bekenntnisse abschätzig (*grat. pecc. orig.* 1,32,35 [CSEL 42, 152]; 2,23,26 [185]). Wichtig ist zu sehen, daß es Pelagius und Caelestius darum ging, ihre Positionen als fest in der Tradition römischer Orthodoxie gründend auszuweisen (vgl. Wermelinger, Rom 141). In dieser Beziehung sollten sie von Zosimus im Spätsommer 417 rundheraus Bestätigung erfahren.

<sup>74</sup> Vgl. Wermelinger, Rom 137-143; Honnay, Caelestius 286-289; Bonner, Caelestius 695-696. Caelestius war 411/2 aus Karthago über Sizilien nach Osten gereist. In Ephesus wurde er vor 416 zum Presbyter geweiht (vgl. Aug. *opp.* 175,1; 176,4 [CSEL 44, 654.12; 667.6-9]), während er unter Atticus aus Konstantinopel ausgewiesen wurde (Aug. *c. Iul.* 3,1,4 [PL 44, 703]; Merc. *comm. Caelest.* = *coll. Palat.* 36 [ACO I/V/1, 66.24-27]; Prosp. *carm. ingrat.* 1,61-66 [46 Huegelmeyer]; Garnerius, *Dissertatio* II [PL 48, 338]). *Zos. ep.* 2 = *coll. Auell.* 45,4 (CSEL 35, 100.17-22) berichtet, daß er nach dem Konzil von Diospolis die dort als Ankläger aufgetretenen gallischen Bischöfe

Sein Freispruch erfolgte umgehend.<sup>75</sup> In einem zweiten Brief entlastete Zosimus auch Pelagius.<sup>76</sup> Für ihn war die Sache damit erledigt. Die von seinem Vorgänger provisorisch Verurteilten, so Zosimus, hatten dessen Minimalforderung Folge geleistet und sich zur Gnadenhilfe bekannt.<sup>77</sup> Nun waren sie wieder in die Kirche zu integrieren und vor weiteren falschen Anklagen zu schützen. In z. T. provozierend anmaßendem Ton verbat sich Zosimus jedes weitere Vorgehen seitens der Afrikaner. Im selben Atemzug äußerte er sich jedoch auch zuversichtlich, daß sein Urteil

Heros und Lazarus zur Rede stellte; zu den wenig freundlichen Beziehungen Zosimus' zu letzteren s. Wermelinger, Rom 68-69.136: Zosimus gehörte mit Patroklos von Arles zu den Gewinnern der von Constantius neugeregelten Situation in Gallien. Patroklos soll Zosimus bei der Wahl zum Bischof von Rom unterstützt haben (Caspar, Papsttum 344). Nach der Wahl verhalf Zosimus Patroklos zu einer dominierenden Stellung in Gallien. Heros und Lazarus hingegen hatten ihre Bischofsitze, Arles und Aix, unter Verdacht auf Kollaboration mit dem gestürzten Usurpator Konstantin III. verloren (vgl. hierzu neuerdings auch Frye, Bishops). Diese Umstände könnten Caelestius bei seiner Rückkehr zunächst zusätzlich ermutigt haben.

<sup>75</sup> Vgl. Wermelinger, Rom 141-143. Das Verfahren läßt sich rekonstruieren aus Merc. *comm. Caelest.* = coll. *Palat.* 36 (ACO IV/1, 66.29-43); Aug. *c. duas epp. Pel.* 2,3,5-4,6 (CSEL 60, 463-465); *grat. pecc. orig.* 2,5,4-7,8 (CSEL 42, 168-171); Paulin. *lib. ad Zos.* = coll. *Auell.* 47 (CSEL 35, 108-109); Zos. *ep.* 2 = coll. *Auell.* 45 (CSEL 35, 99-102): Caelestius' Glaubensbekenntnisse von 411 und 417 werden beide verlesen und approbiert (Zos. *ep.* 2 = coll. *Auell.* 45,3,8 [CSEL 35, 100.101]). Caelestius' Versuch einer Gegenanklage gegen Paulinus scheitert am Widerstand Zosimus'. Caelestius verspricht, allem abzusprechen, was er Paulinus' Anklageschrift gemäß vertreten habe (Paulin. *lib. ad Zos.*), Innozenz' Briefen zuzustimmen und sich Zosimus' Urteil zu unterwerfen (Aug. *c. duas epp. Pel.* 2,4,6 [CSEL 60, 466.28]; *grat. pecc. orig.* 2,7,8 [CSEL 42, 171]). Zosimus legt Wert darauf, daß keine weiteren verhänglichen Fragen gestellt oder Streitigkeiten ausgetragen werden (*ep.* 2 = coll. *Auell.* 45,9 [CSEL 35, 102]; vgl. dazu auch Innozenz apud Aug. *ep.* 183,5 [CSEL 44, 729]; 182,6 [721.5]; 181,9 [713.8]). Dies entspricht kurialem Stil (vgl. Wermelinger, Rom 132, Anm. 255). Das Ergebnis des Verfahrens wird unter Zusendung sämtlichen Aktenmaterials dem afrikanischen Episkopat übermittelt (so Zos. *ep.* 2 = coll. *Auell.* 45,3 [CSEL 35, 100.6]). Zosimus betont, daß die Untersuchung dieses Mal in aller Gründlichkeit vom Apostolischen Stuhl selbst durchgeführt wurde. In seiner Argumentation dringt er darauf, die Sache als erledigt zu betrachten. Genauestens und im Detail sei überprüft worden, ob Caelestius, der immerhin Presbyter sei, auch wirklich meine, was er sage (Zos. *ep.* 2; 3 = coll. *Auell.* 45,1-3; 46,1 [CSEL 35, 99-100.103, bes. 99.16; 103.6]). Und wie um das eigene Urteil dadurch aufwerten zu wollen, zählt Zosimus jetzt die in den bisherigen Verfahren gemachten Fehler auf: In Karthago 411 sei gar kein Urteilsspruch erfolgt (*ep.* 2 = coll. *Auell.* 45,4 [CSEL 35, 100.14-15]). Obwohl in gutem Glauben, seien die afrikanischen Berichte an Innozenz, was Zeugen und Dokumente angehe, unzuverlässig. Man sei wohl zu schnell vorgegangen und habe nicht gründlich genug recherchiert (ebd. 15-18). Heros und Lazarus hätten aufgrund ihrer *infamia* gar kein Recht gehabt, Pelagius in Diospolis anzuklagen. Diospolis könne also allein schon aus formalen Gründen ignoriert werden (ebd. [CSEL 35, 100]; zum Tatbestand der *infamia* s. Kaser, *Infamia und Ignorantia*, 220-278; Levy, *Anklagevergehen* 151-233). All dies sei jedoch jetzt ausgeräumt, Caelestius' Unschuld erwiesen. Wer wolle, könne dies ja noch einmal anhand sämtlicher Akten nachprüfen, und wer dann noch immer etwas gegen Caelestius vorzubringen habe, solle sich innerhalb von zwei Monaten in Rom einfinden (ebd. coll. *Auell.* 45,8 [CSEL 35, 102]). Man solle sich aber ungeziemender Fragen enthalten und im Zweifel der Schrift folgen (ebd.).

<sup>76</sup> Zos. *ep.* 3 = coll. *Auell.* 46 (CSEL 35, 103-108); vgl. Wermelinger, Rom 144-146. Pelagius, so Zosimus ebd. 46,2.15 (103.107), habe verurteilt, was verwerflich sei, und sich zu dem bekannt, was zu bekennen sei. Seine Orthodoxie werde von Prailus von Jerusalem bestätigt (ebd.). Er habe sich dem Verlangen Innozenz' gemäß in Rom der Verhandlung gestellt, seine Ankläger hingegen – Zosimus hebt besonders die *infamia* Heros' und Lazarus' hervor (s. oben Anm. 74) und erwähnt im Vorbeigehen auch Timasius und Jakobus, die Augustinus *de natura* hinterbrachten – hätten die Hauptstadt gemieden (ebd. 46,7.14 [104-105.107]). Zosimus wundert sich auch, wie die Afrikaner sich in Abwesenheit beider Parteien, allein aufgrund der Akten ein Urteil hätten anmaßen können (ebd. 46,12 [106]). Das sei gegen jeglichen zivilen wie auch kirchlichen Rechtsbrauch.

<sup>77</sup> Vgl. Wermelinger, Rom 145.

afrikanischen Erwartungen entspreche, war es doch seiner Ansicht nach Ergebnis einer konsequenten Fortführung Innozenz'scher Politik, wie sie sich auch die afrikanischen Bischöfe anlässlich seines Amtsantritts gewünscht hatten.<sup>78</sup>

Wie ist diese augenscheinliche Realitätsferne<sup>79</sup> Zosimus' zu erklären? Zosimus verstand unter Fortführung der Politik Innozenz' offenbar etwas völlig anderes als die Afrikaner. Ihnen ging es um die Zementierung der Urteile vom Januar 417. In Zosimus' Augen waren diese vorläufig und konditional. Sie sahen die Freisprüche vom September als eine Kehrtwendung Roms und einen Bruch mit Innozenz' Politik. Zosimus verstand sich durch Innozenz' Amtsführung zu einem eigenen Kurs ermächtigt. Die Afrikaner versuchten, ihn auf Innozenz' Entscheidungen festzulegen. Die daraus erwachsende Krise kam für sie nicht überraschend. Bereits am 23. September – Zosimus hatte *ep.* 2 und 3 kaum abgeschickt<sup>80</sup> – hielt Augustinus in Karthago seinen berühmten *sermo* 131. Darin bezeichnete er Innozenz' Urteil auf beinahe übertriebene Weise – und wohl im Hinblick auf die Unsicherheit, was die anstehende Entscheidung Zosimus' betraf – als endgültig (*causa finita*) und stellte die Forderung in den Raum, es möge nun doch endlich umgesetzt werden.<sup>81</sup> In *ep.* 186 an Paulinus von Nola äußerte er sich wenige Wochen später besorgt über die Entwicklungen in Italien.<sup>82</sup> Der Überbringer von Zos. *ep.* 2 und 3, der römische Subdiakon Basiliscus, trug Anfang November nach nur kurzem Aufenthalt in Kar-

<sup>78</sup> Zos. *ep.* 2 = *coll. Auell.* 45,2 (CSEL 35, 99.22); *ep.* 3 = *coll. Auell.* 46,15 (CSEL 35, 107.23): *quod uestra expectatio desiderabat, eluxit...*; vgl. Quesnel. Diss. XIII 6 (PL 56, 963C); Wermelinger, Rom 153, bes. Anm. 87. *Expectatio* bezieht sich hier wahrscheinlich auf eine nach April 417 ergangene Antwort der afrikanischen Bischöfe auf Zosimus' Ende März 417 verschickte Wahlenanzeige (vgl. die Tafel bei Wermelinger, Rom 151). In diesem Briefwechsel dürfte es u. a. um Zosimus' Absicht bzw. die Erwartung der afrikanischen Bischöfe an Zosimus gegangen sein, die Politik Innozenz' fortzuführen. Genau dies glaubte Zosimus, hiermit getan zu haben. Er beruft sich auf das Erbe Innozenz' und appelliert an die afrikanischen Bischöfe, dies zu würdigen.

<sup>79</sup> Vgl. Wermelinger, Rom 153; Lamberigts, Zosimus 318–321; Munier, Zosime 1651–1652.

<sup>80</sup> Das Datum von Zos. *ep.* 3 lautet auf den 21. September (vgl. Wermelinger, Rom 151). In Afrika hatte man also offenbar zumindest einen generellen Eindruck von den Entwicklungen in Rom.

<sup>81</sup> Vgl. Aug. s. 131,10 (PL 38, 734); übers. von Wermelinger, Rom 154: „Bereits sind in dieser Angelegenheit zwei Konzilsberichte an den apostolischen Stuhl gesandt worden. Von dort kamen auch die Reskripte zurück. Die Angelegenheit ist erledigt. Möge doch auch der Irrtum ein baldiges Ende nehmen.“ Wie Wermelinger (Rom 154.161) wiederholt herausstreicht, lag Augustinus – hier wie etwa auch in *ep.* 186,3 (CSEL 57, 47–48) – nichts ferner, als den römischen Primatsanspruch zu bestätigen, im Gegenteil. Durch die Verbindung mit den Konzilsentscheidungen und den weiterhin offenen inhaltlichen Fragestellungen wird Innozenz' Entscheid. in einen größeren Zusammenhang eingebunden und jeder weitere Schritt Roms daraufhin relativiert.

<sup>82</sup> Vgl. Aug. *ep.* 186,41 (CSEL 57, 80.11–13): *quae autem et de quibus audierimus, quae multum dolemus et facile credere nolumus, audiet a communi amico sanctitas tua*; übers. bei Wermelinger, Rom 159. Der gemeinsame Freund ist der Überbringer des Briefes, Januarius (s. *ep.* 186,1 [CSEL 57, 45]); zur Rolle des Briefboten als Übermittler mündlicher Botschaften s. Sykutris, Epistolographie (zit. Klein, Symmachus 57, Anm. 2). Wie Wermelinger interpretieren die Stelle auch Caspar (Papsttum 352) und Batiffol (Catholicisme 422, Anm. 1); s. Wermelinger, Rom 159, Anm. 117. Gegen Goldbacher (CSEL 58, 48: April bis September) datiert Wermelinger den Brief in den Spätherbst (November?) 417; vgl. auch Mratschek, Briefwechsel 303–307.522.531–533.

Der *ep.* 186,29.37 (CSEL 57, 68–69.76–77) erwähnten Gruppe von Pelagiananhängern in Nola dürfte auch Julian nahegestanden haben (s. Wermelinger, Rom 227; Pietri, Prosopographie 1176). Mercators späterem Vorwurf (ACO I/V/1, 68.32–33), Julian habe Innozenz' Urteil gegen Pelagius und Caelestius mitgetragen, würde dies angesichts des hier beschriebenen Verhältnisses zwischen Zosimus und der afrikanischen Partei nur scheinbar widersprechen; denn auch Zosimus hatte Caelestius und Pelagius unter Innozenz „mitverurteilt“. Der spätere Streit ging ja gerade darum, wie Innozenz' Urteil vom Januar 417 angesichts der weiteren Entwicklungen zu interpretieren sei.

thago ein knappes Antwortschreiben (*obtestatio*) nach Rom zurück. In ihm wird „die römische Kirche dringendst ersucht, ... vorläufig alles so zu belassen, wie es unter Innozenz war.“<sup>83</sup> In zwei vom karthagischen Subdiakon Marcellinus eine Woche später nachgelieferten, ausführlicheren Schreiben waren es dann aber die Afrikaner, die neue Bedingungen stellten.<sup>84</sup> Erstmals forderten sie das Bekenntnis zur Lehre vom *peccatum originale* als einem auf Schrift und Tradition gegründeten Element apostolischen Glaubens.<sup>85</sup> Innozenz hatte sich in dieser Frage nicht festgelegt und damit einen Freiraum geschaffen, den Zosimus glaubte, legitimerweise nutzen zu können. Des weiteren bestritten sie die von Zosimus behaupteten Fehler in der Anklageführung der Prozesse von Karthago 411 und Diospolis 415. Am schwersten aber dürfte für Zosimus gewogen haben, daß sie seinen in seiner Eigenschaft als Bischof von Rom erhobenen Anspruch auf die Rechtssuprematie in der Sache nicht anerkannten.<sup>86</sup>

Gerade in diesem Anspruch nämlich dünkte sich Zosimus am ehesten in Kontinuität mit Innozenz. Daß er sich von den afrikanischen Antworten auf *ep. 2* und *3* in dieser Hinsicht mißverstanden fühlte, kommt in seiner Rückantwort vom 21. März 418 deutlich zum Ausdruck.<sup>87</sup> Wie die afrikanische Partei mit ihrer Einforderung des Bekenntnisses zur Erbsündenlehre, so erhöhte nun auch er seinen Einsatz und behauptete, daß „dem römischen Bischof als Nachfolger des Petrus dessen besondere *auctoritas* und *potestas* zukomme.“ Niemand habe das Recht, sich einer römischen Entscheidung zu widersetzen. Damit beanspruchte er „nichts weniger als eine Unfehlbarkeit in Rechtsbeschlüssen.“ Die Gefahr lag für ihn „weniger im Abfall von der allgemeinkirchlichen Tradition als in der Untreue zur römischen Tradition, von der jede Binde- und Lösegewalt ausgeht.“<sup>88</sup> So weit war Innozenz nicht gegangen. Bedenken darüber, daß sein Urteil bei den afrikanischen Bischöfen auf bitteren Widerstand stoßen würde, dürften sich bei Zosimus angesichts eines solchen Selbstverständnisses in Grenzen gehalten haben. Mochte es auch die Prozesse von 411 und 415 infragestellen, ein das *peccatum ex traduce* leugnendes Glaubensbekenntnis bestätigen und sich mit der Einlösung von Innozenz' Minimalforderung begnügen, wenn es den Afrikanern wirklich um die Fort-

<sup>83</sup> Wermelinger, Rom 154; zur *obtestatio* vgl. *coll. Auell.* 50,5,6 (CSEL 35, 116.14-17; 117.1) sowie die Tafel bei Wermelinger, Rom 151. Basiliscus trat am 2. November 417 die Rückreise an. Offenbar wollte er, so Wermelinger (Rom 154, Anm. 92), noch vor Anbruch der Handelsschiffen auferlegten offiziellen Winterpause (*mare clausum*) zwischen 11. November und 10. März reisen (vgl. De Saint-Denis, *Mare clausum*; Rougé, *Navigation*; Recherches; Perler, *Voyages* 51-81).

<sup>84</sup> Paulin. *libell. adu. Caelest.* = *coll. Auell.* 47 (CSEL 35, 108-111), datiert vom 8. November 417 (s. die Tafel bei Wermelinger, Rom 151). Das *uolumen* (*coll. Auell.* 50,5 [CSEL 35, 116.17-18]) des *Concilium Africanum* läßt sich nur in Fragmenten rekonstruieren (vgl. Aug. *c. duas ep. Pel.* 2,3,5 [CSEL 60, 464.21-26]; *ep.* 186, bes. 1.32-33 [CSEL 57, 45-80; 48.6-7; 70-73]; *ep.* 188 [CSEL 57, 119-130]; Paulin. *libell. adu. Caelest.*; Zos. *ep.* 12; die Rekonstruktion Quesnel. Diss. XIII [PL 56, 976-979]; die Diskussion Ballerini, *Observ.* [PL 56, 1017D.1020]; sowie Wermelinger, Rom 151 [Tafel]; 155, Anm. 94 [Diskussion]; 303-304 [Anhang IV]); zu Marcellinus als Boten s. *coll. Auell.* 47,13; 50,5 (CSEL 35, 111.17; 116.17-18).

<sup>85</sup> Paulin. *libell. adu. Caelest.* = *coll. Auell.* 47,8 (CSEL 35, 109-110); übers. von Wermelinger, Rom 155; vgl. auch Aug. *c. duas ep. Pel.* 2,3,5; 2,4,6 (CSEL 60, 463-464.466-467); ebenfalls abgedruckt bei Wermelinger, Rom 303-304 (Anhang IV).

<sup>86</sup> Zu den Einzelheiten s. Wermelinger, Rom 155-163; Lamberigts, Zosimus 318-323, bes. 319: „Africa, however, did not obey.“

<sup>87</sup> Zos. *ep.* 12 = *coll. Auell.* 50 (CSEL 35, 115-117).

<sup>88</sup> Zitate aus Wermelinger, Rom 164; vgl. Zos. *ep.* 12 = *coll. Auell.* 50,1-3 (CSEL 35, 115).

führung des Innozenzschon Kurses ging, so in etwa dürfte Zosimus' Position zu umschreiben sein, würden sie ihm sicherlich beipflichten: *quod uestra expectatio desiderabat, eluxit...* Wenn nicht, so ist wohl schon angesichts des Tons von *epp.* 2 und 3 impliziert, würden sie sich *uolens nolens* – bzw. früher oder später – seiner *auctoritas* und *potestas* beugen (müssen).

Es ist somit also nicht nötig anzunehmen, Zosimus habe sich von Pelagius oder Caelestius täuschen lassen,<sup>89</sup> oder er sei zum Spielball ihrer Patrone geworden und habe sich deswegen – womöglich wider besseres Wissen – für sie eingesetzt, um ihre endgültige Verurteilung hinauszuzögern.<sup>90</sup> Sein Vorgehen ist auch nicht auf eine Charakterschwäche<sup>91</sup> oder irrationales und zunehmend realitätsfremdes Handeln zurückzuführen.<sup>92</sup> Auch eine Kehrtwendung gegenüber Innozenz hat er nicht vollzogen.<sup>93</sup> Sein Handeln dürfte vielmehr während seines gesamten ersten Amtsjahres einen rationalen, mit Innozenz' Politik in Kontinuität stehenden Eindruck gemacht haben. Andernfalls wäre Caelestius kaum nach Rom gegangen, um sich seinem Verfahren zu stellen, oder hätte sich umgekehrt, als im Frühjahr 418 deutlich wurde, daß Zosimus dem Druck aus Afrika und Ravenna nachgeben würde, kaum einer erneuten Untersuchung entzogen.<sup>94</sup> Pelagius wie Caelestius wußten, daß von Zosimus – wie auch schon von Innozenz – keine *gratia* zu erwarten war. Niemand verübelte das dem Bischof von Rom, auch Julian nicht. Was Julian ihm später vorhielt, war nicht, daß er seine theologischen Positionen nicht teilte oder Caelestius und Pelagius keine Gunst erwies, sondern daß er die aus seiner *auctoritas* und *potestas* erwachsende Pflicht zu einer formal wie inhaltlich korrekten, d. h. Buchstaben wie Geist des allgemeinen Kirchengesetzes ehrenden Behandlung des anstehenden Falls vernachlässigt hatte.<sup>95</sup>

<sup>89</sup> Vgl. Zunkeller, Aurelius Augustinus 2, 72; sowie schon das *uolumen* des *Concilium Africanum*; zu erschließen aus Zos. *ep.* 12 = *coll. Auell.* 50,5 (CSEL 35, 116–117); Aug. *grat. pecc. orig.* 2,21,24 (CSEL 42, 183); vgl. Wermelinger, Rom 158–159.

<sup>90</sup> So Reuter, Augustinische Studien, 315; zitiert bei Wermelinger, Rom 145, Anm. 63.

<sup>91</sup> So Caspar, Papsttum 354–355; vgl. Wermelinger, Rom 164; anders Markus, Legacy 217.

<sup>92</sup> So ansatzweise Wermelinger, Rom 153; übertrieben und anekdotenhaft undistanziert ('blundering' Zosimus) Merdinger, Rome 126–130; zum Ursprung der Darstellung Zosimus' als einer bizarren Persönlichkeit s. Hier. *ep.* 142 (CSEL 56, 291–292); Fürst, Briefwechsel 185.

<sup>93</sup> Sein kurialer Stil wirkt (selbst) im Vergleich zu dem Innozenz' etwas überzogen, stellt aber lediglich eine Weiterentwicklung desselben dar.

<sup>94</sup> So Wermelinger (Rom 145–146) nach Aug. *c. duas epp. Pel.* 2,3,5 (CSEL 60, 465): *se subtraxit et negauit examine*; vgl. auch ebd. 2,4,6 (467) sowie Merc. *comm. Caelest.* = *coll. Palat.* 36 (ACO I/V/1, 66, 41–42); nur scheinbar anders Honorius' Reskript (PL 56, 491–492; s. PL 48, 385): *pulsis ex urbe ... Caelestio atque Pelagio...*; denn vgl. Constantius' Reskript von Ende 418 (PL 56, 499–500; PL 48, 406–407), Caelestius sei noch immer in der Stadt (vgl. Chastagnol, Volusien 241–245; Wermelinger, Rom 198, Anm. 306; dagegen Lamberigts, Zosimus 322, Anm. 74, Munier, Introduction 23, folgend: „Caelestius ... left Rome at that time. It appears to me that Caelestius was left with little choice. It was a matter of imposed exile rather than freely chosen flight.“ Augustinus und Mercators glaubwürdige Zeugnisse (vgl. dazu oben im zweiten Kapitel Anm. 3) berichten jedoch nur, daß Caelestius sich der erneuten Vorladung entzogen habe, nicht, daß er aus Rom geflohen (oder „geflogen“) sei. Zosimus könnte dies bei der Verurteilung im Sommer 418 als zusätzlich belastenden Umstand angeführt haben (vgl. Pietri, Roma christiana, 1236–1237). Mit dem Urteil trat dann auch der Bann in Kraft, ob bzw. wann er exekutiert wurde, ist eine andere Frage.

<sup>95</sup> S. dazu Lamberigts, Zosimus 323–328; sowie im folgenden; vgl. Aug. *apud Iul. Turb.* 4,275 (CChr. SL 88, 387): *beatae memoriae Zosimum ... praeuaricationis accusas*. Prinzipiell war Julian weder gegen Zosimus' noch gegen die kaiserliche Intervention. Doch letztere hatten sich die Afrikaner seiner Ansicht nach erschlichen, da sie sie einholten, während der Dialog zwischen Rom und Karthago noch andauerte. Zosimus' Versagen bestand nach Julian darin, nicht gegen diese Rechts-



Bis zum April 418 scheint Zosimus die zunehmende Schwäche seiner Position jedoch entgangen zu sein.<sup>96</sup> Entsprechend hastig erfolgte im Mai ihre Korrektur.<sup>97</sup> Julian konnte dies zunächst kaum glauben. Als ihm die Zusammenhänge allmählich klar wurden, widerstrebte es ihm zutiefst.<sup>98</sup>

### Die dreifache Verurteilung Pelagius', Caelestius' und ihrer Lehren (Mai/Juni 418)

Drei Umstände zwangen Zosimus im Sommer 418, Pelagius, Caelestius und ihre Lehre zu verurteilen, (1) das gegen sie erlassene kaiserliche Edikt vom 30. April 418,<sup>99</sup> (2) die daraufhin gegen sie ausgesprochenen Anathematismen des Konzils von Karthago vom 1. Mai 418,<sup>100</sup> (3) die u. a. auch aufgrund des durch (1) und (2) wachsenden Drucks in der eigenen Kirche schwindende Bereitschaft, sich für Pelagius, Caelestius und ihre Lehre einzusetzen.<sup>101</sup>

(1) war zu einem guten Teil das Ergebnis reger diplomatischer Tätigkeit seitens der Afrikaner.<sup>102</sup> Diese hatten ihre Position noch im Herbst 417 in Rom und spätestens im Frühjahr 418<sup>103</sup> auch in Ravenna bekanntgemacht. Während Zosimus im

---

verletzung vorgegangen zu sein, sondern ihr nachgegeben zu haben. Die Afrikaner freilich wähten sich im Recht, weil sie die Entscheidung Innozenz' vom Januar 417 als maßgeblich betrachteten (vgl. Wermelinger, Rom 201).

<sup>96</sup> Vielleicht wähte er sich gerade von Ravenna her abgesichert. Unter dem dort seit 417 eine dominierende Stellung einnehmenden Flavius Constantius (s. unten Anm. 111) hatte sein Freund Patroklos 412 das Bischofsamt in Arles angetreten (s. oben S. 262, Anm. 71, 72 und 74). Bei seiner Wahl zum Bischof von Rom im März 418 könnte Zosimus somit durchaus „der Kandidat Constantius“ gewesen sein (vgl. Oost, Galla Placidia, 149 und ebd. Anm. 41).

<sup>97</sup> Brown (Augustinus 317) redet „von einem Umschwung der Gefühle“ bei Zosimus. Julians erste Reaktionen – die übrigens nicht erst, wie Brown ebd. voraussetzen scheint, in den Winter 418/419 fallen – deuten jedoch daraufhin, daß innere Beweggründe nicht im Vordergrund von Zosimus' plötzlicher Kehrtwendung standen.

<sup>98</sup> Vgl. die zunehmende Schärfe im Ton, etwa schon von *ep. Zos.* (418) bis *Turb.* (419).

<sup>99</sup> Ed. coll. *Quesn.* 14 (PL 56, 490-492; 238-239 Haenel); zum Text vgl. Wurm, Studien 82-85; vgl. Wermelinger, Rom 196-209; Garnerius, Dissertatio III (PL 48, 377-416, bes. 379-386).

<sup>100</sup> Vgl. Wermelinger, Rom 165-196; Garnerius, Dissertatio II, xii (PL 48, 350-353); die Texte der Kanones sind ediert in coll. *Quesn.* (PL 56, 486-490); *conc. Afric.* (CChr. SL 149, 69-73).

<sup>101</sup> Vgl. Wermelinger, Rom 164. Aug. *grat. pecc. orig.* 2,21,24 (CSEL 42, 183.1-11) berichtet von Klerikern und Laien in der römischen Kirche, die Zosimus Dokumente zukommen ließen, die Pelagius und Caelestius zusätzlich belasteten und die Zosimus um des Zusammenhalts der eigenen Kirche willen nicht länger ignorieren konnte. Allerdings barg auch Zosimus' Einlenken die Gefahr einer Spaltung, wie die Interventionen Julians und dessen Rückhalt in Nola (vgl. Mratschek, Briefwechsel 531-533), Rom und Aquileia belegen (Wermelinger, Rom 219; sowie schon Bruckner, Julian 10); vgl. Aug. *ep.* 156 (CSEL 44, 448-449) (= Hilarius an Augustinus; Kessler, Reichtumskritik 25-26.88.93); 157,22 (CSEL 44, 471) (Augustinus an Hilarius; Wermelinger, Rom 31; Kessler, Reichtumskritik 93-94); 177,2.3 (670-671); 181,2 (702); 183,2 (725-726); 186,29 (CSEL 57, 68); 191,2 (163-164); c. *Iul.* 5,4 (PL 44, 784); *Prosp. epit. chron.* an. 421 (MGH AA IX, 469); *Pelagianis ... factione eorumdem multa pertulit* (s. auch oben S. 260).

<sup>102</sup> Es dürften auch noch andere Einflüsse eine Rolle gespielt haben. Wermelingers Darstellung erscheint hier etwas monokausal. Brown (Augustinus 316) etwa erwähnt Firmus, einen „vertrauten Beauftragten“ Augustins mit guten Kontakten am Hof in Ravenna, oder den *praefectus praetorii* Palladius, dem die Einschärfung des Edikts oblag, sowie die bei *Prosp. chron.* an. 418 (MGH AA IX, 469) erwähnten, Pelagiananhängern vorgeworfenen Übergriffe in Rom (s. Wermelinger, Rom 206), die hier nicht nur als Folgen, sondern auch als Ursachen in Betracht zu ziehen sind.

<sup>103</sup> Vgl. dazu die Diskussion bei Wermelinger, Rom 196, Anm. 297. Eine Mission nach Ravenna als Reaktion auf Zosimus' Brief vom 21. März 418, auch ein Aufbruch Marcellinus' aus Rom

Brief vom 21. März 418 noch mit Nachdruck sein Urteil vom September 417 bekräftigte, konnte die am 29. April 418 aus Ravenna zurückkehrende afrikanische Gesandtschaft in Karthago bereits berichten, daß der Kaiser zugunsten der afrikanischen Position entscheiden würde. Einen Tag darauf wurde das Edikt veröffentlicht. Einen weiteren Tag später verabschiedete die Plenarsitzung<sup>104</sup> des Konzils neben einer Reihe von Disziplinarkanones neun<sup>105</sup> antipelagianische Kanones (= [2]). Diese sollten sich langfristig als für die Bildung der westkirchlichen Erbsünden- und Gnadenlehre maßgeblich erweisen,<sup>106</sup> waren jedoch bereits vom Konzil selbst unter Weglassung der schärfsten Spitzen augustinischer Theologie formuliert worden.<sup>107</sup> Im Überlieferungsprozeß, angefangen bei Zosimus' *epistula trac-*

nach diesem Datum scheidet von vornherein aus. Die etwa 375 km (250 *milia passuum*) von Rom nach Ravenna (s. die Wegbeschreibung bei Miller, *Itineraria* 303-308) waren von einer normalen Reisegesellschaft, die im Durchschnitt nicht mehr als 30 km pro Tag bewältigte, nicht in weniger als 14 Tagen zu überwinden (Perler, *Voyages* 31). „Die römische Schnellpost konnte einen Brief von Rom nach Ravenna in zwei bis drei Tagen überbringen; vgl. den Brief vom 29. Dezember 418 und die Antwort vom 3. Januar 419 (*coll. Auell.* 14 und 15)“ (Wermelinger ebd.). Zu beachten ist auch, daß infolge der Goteninvasion der Straßenzustand offenbar noch immer zu wünschen übrigließ (Rutil. Namat. *de red. suo* 1,37-43; vgl. Matthews, *Aristocracies* 325-328). Die Rückkehr nach Ostia hätte dieselbe Zeit beansprucht, die Überfahrt von Ostia nach Karthago weitere zwei bis elf Tage (vgl. Perler, *Voyages* 68). Dazwischen wäre eine geraume Zeit für Verhandlungen in Ravenna anzusetzen. Wer immer also in afrikanischem Auftrag in Ravenna vorsprach, muß mehrere Wochen vor dem 21. März aus Karthago oder Rom aufgebrochen bzw. (gemäß dem oben in Anm. 83 Gesagten) schon im November 417 in Italien gewesen sein, um – womöglich unabhängig von der von Zosimus zu erwartenden Reaktion – in Ravenna vorstellig zu werden.

<sup>104</sup> Vgl. Aug. *ep.* 215,2 (CSEL 57, 390); Brief des Aurelius an die Bischöfe der Byzacena und Arzunitana *coll. Quesn.* 17 (PL 56, 496 A. 11); Titel des Konzils vom 1. Mai 418 ebd. 13 (486) = (CChr. SL 149, 69): *concilium plenarium*; „Dionysiana“ (PL 67, 217) = (CChr. SL 149, 220): *concilium uniuersale*; zur Diskussion der Begriffe s. Crespin, *Ministère* 24, Anm. 2; Reuter, *Augustinische Studien*, 338. Beide Termini sind also auf afrikanische Konzilien anwendbar: Wermelinger, *Rom* 165, Anm. 148 (gegen Turner, *Monumenta* I/2/1, 622 [Suppl. *gesta de nomine Apiarii*]).

<sup>105</sup> Zur Zahl der Kanones auf dem Hintergrund der Überlieferungsfrage vgl. Wermelinger, *Rom* 166, 167: Einige, insbesondere sämtliche gallischen HSS enthalten nur acht Kanones. „Die Schlußklausel der Kölner HS gibt uns zu verstehen, daß diese Anathemas unter Leo dem Großen nach Gallien gekommen sind, so daß geschlossen werden kann, daß die gallischen Sammlungen auf einer römischen Ausgabe des karthagischen Konzils beruhen, die den dritten Kanon vom Los der ungetauft verstorbenen Kinder ausgeklammert hat ... Die Vorbehalte ... gegenüber der afrikanischen Theologie ... zeigen sich also bis in die hss Überlieferungen. Die ... Kirchen waren sich einig in der Verurteilung der Personen, hinsichtlich der vorzutragenden Lehre ergaben sich Differenzen, die nicht unterschlagen worden sind.“

<sup>106</sup> Zur „Rezeption“ des Konzils s. Gross, *Geschichte* 1-2; Vanneste, *Décret*; Sage, *Naissance*; Pensée; Grillmeier, *Konzil und Rezeption*, bes. 334; Congar, *Réception*, bes. 504; *Rezeption*; neuerdings auch Markus, *Legacy*.

<sup>107</sup> Sie nehmen gewissermaßen eine Mittelstellung zwischen einer augustinischen und einer gemäßigten römischen Theologie ein. Nach Kanon 1 ist die Sterblichkeit Adams Folge seiner Sünde (so auch Aug. *pecc. mer.*). Die Behauptung der Natürlichkeit der Sterblichkeit ist damit der Hauptanklagepunkt gegen Caecilius und Pelagius (so auch das kaiserliche Reskript *coll. Quesn.* 14 [PL 56, 491A]). Kanon 2 konstatiert die Notwendigkeit der Kindertaufe. Diese wurde von Pelagius und Caecilius nie geleugnet. Ihre Verteidigung in diesem Punkt impliziert jedoch, daß sie die Formel „Taufe zur Vergebung der Sünden“ bei Kleinkindern nicht wörtlich auffassen, da sie nicht glauben, daß Kleinkinder irgendwelche Sünden begangen haben. Um des Glaubens an das Sakrament („Eine Taufe“) willen halten sie jedoch an der Formel fest. Das reicht den Konzilsvätern jedoch nicht aus. In Kanon 3 lehren sie „die Verlorenheit der Kinder unter Sünde und Tod“ (Wermelinger, *Rom* 175), die aus Adams Sünde resultiert: „Wer ohne Taufe stirbt, bleibt unter der Herrschaft des Teufels und ist von jeder Rettung ausgeschlossen“ (ebd.). Kanon 2 sagt aber nichts über die Übertragung der Sünde und kann deshalb nicht ohne weiteres als deckungsgleich mit der

*toria*, verloren sie dann sehr schnell weiter an Schärfe.<sup>108</sup> Ihr Nutzen bestand deshalb kurzfristig weniger in der Klärung der anstehenden theologischen Fragen als – im Verbund mit dem kaiserlichen Edikt – in der wirksamen und dauerhaften Inkriminierung Pelagius' und Caelestius'.

Insofern (1) eine prompte Antwort auf das Anliegen der afrikanischen Bischöfe war, so erfolgte diese im Kontext der seit Beginn des Jahrhunderts zunehmend engen Beziehungen zwischen der kaiserlichen Regierung und dem katholischen Episkopat der letzten noch intakten Provinz im Westen,<sup>109</sup> wie sie sich besonders im Zuge des Vorgehens gegen die Donatisten herausgebildet hatten.<sup>110</sup> Schlüsselfiguren in Ravenna waren seit 417 der *magister utriusque militiae* Constantius sowie seine Gemahlin Galla Placidia.<sup>111</sup> Beide waren religionspolitisch nicht völlig un-

augustinischen Erbsündenlehre angesehen werden. Kanon 4 verurteilt die Leugnung der Gnadenhilfe. Kanon 5 spezifiziert, daß Gnadenhilfe nicht nur die Offenbarung der Gebote meint, sondern auch den Willen und die Fähigkeit, sie zu erfüllen. Nach Kanon 6 wird die Gnadenhilfe nicht nur zusätzlich zum natürlich vorhandenen Willen und Können verliehen, sondern an deren Stelle. Die Kanones 7-9 behandeln biblische Fallstudien, um alternativen Interpretationen ein für allemal vorzubeugen. Widerlegt werden soll dabei insbesondere die Ansicht, es gebe Menschen (oder es habe welche gegeben) deren Leben so heiligmäßig (gewesen) sei, daß sie es nicht nötig (gehabt) hätten, Gott um Vergebung ihrer Sünden zu bitten. Überhaupt geht es in den Kanones in erster Linie um die Auslegung von Bibelstellen. An keiner Stelle behandeln die Kanones das Problem des Verhältnisses von Freiheit, Gnade und Verdienst, insbesondere auf dem Hintergrund einer irgendwie gearbeteten Prädestinationslehre, wie Augustinus dies tat. Auch unter diesem Gesichtspunkt können sie also nicht einfachhin als Zeugnisse augustinischer Gnadenlehre betrachtet werden.

<sup>108</sup> Weder wurden sie von jeder Kirche detailgetreu übernommen (vgl. oben Anm. 105; s. auch die unter Anm. 106 angegebene Literatur), noch „kann...behauptet werden, daß die Lehrentscheide von 418 alle Aspekte der augustinischen Theologie sanktionieren“ (Wermelinger, Rom 168; s. dazu auch oben Anm. 107). Der von Cappuyns (Origine) Prosper zugewiesene römische *indculus de gratia* etwa (= Appendix zu Caelestin. *ep.* 21 [PL 50, 531-537]) ersetzt die afrikanischen Kanones 1-3 (zur Erbsünde und Notwendigkeit der Kindertaufe) mit gemäßigteren Passagen aus Innocent. *ep.* 181 und aus der *tractoria* des Zosimus (Details bei Wermelinger, Rom 167, Anm. 155). Umgekehrt gibt Mercator seine stark augustinische Erbsündenlehre – er vertritt z. B. die Verdammung der ungetauft verstorbenen Säuglinge – als römisch aus, obwohl sie sich faktisch gerade in Rom nicht durchsetzte; vgl. hierzu auch Markus, Legacy; sowie unten S. 301-310.

<sup>109</sup> Britannien war seit Beginn des Jahrhunderts verloren. In Gallien mußte ein *modus uiuendi* mit ansässigen Barbarenherrschern gefunden werden. Spanien wurde dadurch zunehmend verunsichert. Italien war lange Zeit dem umherziehenden Heer Alarichs ausgeliefert (s. den Überblick bei Wood, Barbarian Invasions; Fuhrmann, Rom 33-37).

<sup>110</sup> Vgl. Grasmück, Coercitio; Brown, Religious Coercion; Saint Augustine's Attitude to Religious Coercion; Lancel, Donatistae 616-620. Auch der Aufstand des Heraclianus i. J. 413 und die Hinrichtung des Marcellinus (vgl. oben S. 256; Lössl, Intellectus 121, Anm. 82) scheinen das Verhältnis kaum getrübt zu haben (*Cod. Theod.* 16,6,55 vom 30. August 414 sollte die Mission Marcellinus' erneut bestätigen), auch wenn Augustinus aufgrund der Hinrichtung seines Freundes so etwas wie eine Desillusionierung mit dem römischen Staat beschließen zu haben scheint, die sich in dem Marcellinus gewidmeten *de ciuitate dei* niederschlug. Der erneuten Nutzung der guten Beziehungen mit Ravenna gegen Pelagius und Caelestius stand dies jedoch offenbar nicht im Wege.

<sup>111</sup> Zur Rolle des *magister militum* in der kaiserlichen Religionspolitik vgl. Demandt, *Magister militum*, bes. 629-633; zu Constantius s. Seeck, Constantius; zu seiner religiösen Haltung Demougeot, L'unité; Oost, Galla Placidia, 113; Wermelinger, Rom 197-198; zu Galla Placidia s. Ensslin, Placidia; Sirago, Galla Placidia; Oost, Galla Placidia; zum geschichtlichen Hintergrund Blockley, *Dynasty*, bes. 129-137. Constantius setzte sich als *magister militum* (militärischer Oberbefehlshaber) des Honorius i. J. 411 erfolgreich gegen Konstantin III. durch und beherrschte seither *de facto* den Westen. Galla Placidia (geb. um 390) war Tochter Theodosius' I. und Schwester Honorius'. 410 geriet sie im Zuge des Falls Roms in gotische Gefangenschaft. 414 heiratete sie in Narbonne den arianischen Gotenkönig Ataulf. 416 wurde dieser ermordet. Sein Heer unterlag Constantius'. Dieser befreite Placidia, die 417 unter Widerstand (zu möglichen Motiven vgl. Seeck, Geschichte

beleckt.<sup>112</sup> Das zweite, auf den Spätherbst 418 zu datierende Reskript gegen Pelagius und Caelestius trägt Constantius' Namen.<sup>113</sup> Die Argumentation der kaiserlichen Reskripte stützt sich auf den Briefwechsel zwischen Afrika und Innozenz.<sup>114</sup> Die Legitimität des kaiserlichen Eingreifens basierte auf der Voraussetzung, daß Innozenz' Urteil vom Januar 417 die innerkirchliche Diskussion abgeschlossen (*causa finita*) hatte. Genau dies aber bestritt Zosimus zunächst.<sup>115</sup> Nach dessen „Umfallen“ nahm Julian seine Argumente auf.<sup>116</sup> Seine Intervention sollte sich langfristig als vergeblich erweisen. Ausgehend von (1) konsolidierte sich die antipelagianische Gesetzgebung des Staates innerhalb weniger Jahre.<sup>117</sup>

6, 64; Ensslin, Placidia 1916-1917; Oost, Galla Placidia, 142; Wermelinger, Rom 198, Anm. 311; Matthews, Aristocracies 377-378) seine Frau wurde.

<sup>112</sup> Zu Constantius s. Oros. *hist. adu. Pag.* 7,42,16 (CSEL 5, 558); Sozomen. *hist. eccl.* 9,16,2; Seeck, Geschichte 5, 599; Tengström, Donatisten 169-170 (Constantius seit seinem Aufstieg zum Heermeister i. J. 410 religionspolitisch tätig); Oros. ebd. (unter ihm erfolgte die Mission des Marcellinus 411); Prosper *epit. chron.* an. 412 (MGH AA IX, 466) (nach Konstantins III. Sturz 412 regelte er die Bischofswahl in Arles und setzte Patroklus als Bischof ein); Quodu. *lib. prom.* 3,38,44 (SC 102, 576-577) (unter ihm erfolgte die Zerstörung des Caelestis-Tempels in Karthago); s. auch *Cod. Theod.* 16,10,20 vom 30. August 415 gegen heidnische *superstitio*; *Cod. Theod.* 16,8,24 vom 10. März 418 gegen die Aufnahme von Juden ins Heer (vgl. Oost, Galla Placidia, 148).

Zu Galla Placidia fehlen konkrete Informationen über entscheidende Einflüsse (so Ensslin, Placidia 1912). Oros. *hist. adu. Pag.* 7,43,7 (CSEL 5, 561.1) spricht von ihr als *feminae sane ingenio acerrimae et religione satis probae* (vgl. Ensslin ebd. 1219). Ihr verstärkter Hang zur Orthodoxie ist auch auf dem Hintergrund ihrer Begegnung mit dem germanischen Arianismus zu sehen (vgl. Olympiodor. *frag.* 24 [FGH IV, 62]; allgemein Meslin, Ariens; Oost, Galla Placidia, 220-224). 419 mahnte sie in Briefen u. a. an Augustinus und Paulinus von Nola zur Überwindung des durch die Doppelwahl von Eulalius und Bonifatius heraufbeschworenen römischen Schismas (Wermelinger, Rom 198-199; Ensslin, Placidia 1918). Sie „vertrat strenge Ansichten über den Zölibat der Geistlichen“ (Brown, Augustinus 341; unter Verweis auf *Cod. Theod.* 16,2,44 v. J. 420). 421 veranlaßte sie Constantius, den Magier Libanius hinrichten zu lassen (Oost, Galla Placidia, 144; Olympiodor. *frag.* 38 [FGH IV, 66]). Auf ihren Landgütern tolerierte sie keine paganen Praktiken (Olympiodor. *frag.* 15 [FGH IV, 60]). Ihre Alleinherrschaft trat sie 425 mit einem Antihäretikergesetz an (*Const. Sirm.* 6 vom 9. Juli 425 [Mommson-Krüger 911-912]).

<sup>113</sup> *Coll. Quesn.* 19 (PL 56, 499-500; 241 Haenel); Garnerius, Dissertatio III (PL 48, 404-407); Wermelinger (Rom 198, Anm. 306) ist unscharf. Das Reskript ist nach Chastagnol (Volusien 241-245) zwar auf Ende 418 zu datieren. Es deutet an, was Volusianus in seiner Antwort (PL 48, 408-409) bestätigt, nämlich daß Caelestius noch immer in Rom weilt (vgl. oben S. 266, Anm. 94). Der Titel in der *coll. Quesn.*, *Imperator Constantius etc.*, ist also eher als unzutreffend anzusehen denn als Hinweis darauf, daß das Edikt erst nach der Erhebung Constantius' zum Augustus erging. Dieses fiel jedoch nicht auf den 1. Januar 419, sondern auf den 8. Februar 421 (Seeck, Regesten 344).

<sup>114</sup> Wermelinger, Rom 199-202, 199: „Die neue Lehre ist ein Skandal für die Kirche und gilt als verurteilt;“ vgl. *coll. Quesn.* 14 (PL 56, 491B; 238 Haenel); Aug. *ep.* 177,15 (CSEL 44, 684,1): *scandalum*; *ep.* 181,9 (712-713); 182,6 (721-722) Innozenz: *maneant fixa sententia*. Pelagius und Caelestius seien der Häresie schuldig. Ihre Lehre habe in Rom Spaltungen heraufbeschworen. Sie lehre die Natürlichkeit der Sterblichkeit Adams und leugne die Übertragung der Schuld.

<sup>115</sup> In seinen Schreiben vom Herbst 417 erinnerte Zosimus Augustinus auf unbequeme Weise daran, daß nach römischem Recht eine Falschanklage auf den Ankläger zurückfalle, ein Prinzip, das Augustinus „mit beträchtlichem Wohlgefallen“ gegen die Donatisten gewandt hatte (Brown, Augustinus 315). Augustins maßgebliche Schrift zur Ketzerbekämpfung datiert aus eben der Zeit des Austauschs mit Zosimus (Goldbacher [CSEL 58, 48]: Sommer 417) und richtet sich gegen die Donatisten, *ep.* 185 (CSEL 57, 1-44) *de correctione Donatistarum* an Bonifatius (vgl. Brown, Augustinus 316; Lössl, Intellectus 300-301, bes. Anm. 483; Wermelinger, Rom 201-202).

<sup>116</sup> Vgl. Lamberigts, Zosimus, bes. 323-327; s. oben S. 266 sowie im folgenden.

<sup>117</sup> Die antihäretische Gesetzgebung war vom 4. Jahrhundert her zunächst in erster Linie gegen Magie und Manichäismus gerichtet (vgl. Wermelinger, Rom 202-203; Kaden, Edikte; Lieu, Manichäismus 142-150; n. b. Augustins antimanichäische Phase Ende des 4. Jahrhunderts und auch noch

Diese „Konsolidierung“ wäre weitaus weniger reibungslos verlaufen, hätte Zosimus nicht noch im Juni 418<sup>118</sup> seinen Widerstand aufgegeben und mit seiner eigenen Urteilschrift, der nur fragmentarisch überlieferten *epistula tractoria*, „das

Julians Verständnis des Manichäismus als Erzhäresie). Als unter Theodosius I. dem Christentum zunehmend staatstragende Bedeutung zuerkannt wurde, wuchs die Intoleranz auch gegenüber dem bisher tolerierten Heidentum, vor allem aber gegen Abweichungen innerhalb der christlichen Religion (vgl. Ensslin, Religionspolitik). Das Vorgehen gegen den Donatismus ist in diesen Kontext zu stellen; vgl. *Cod. Theod.* 16,6,4 vom 12. Februar 405: Der Donatismus wird zur Häresie erklärt (s. Wermelinger, Rom 203, Anm. 339). Am 30. April 418 geschieht dasselbe mit dem Pelagianismus. Wer seiner angeklagt und überführt wird, macht sich eines *crimen* und *sacrilegium* schuldig. Das Edikt des Constantius vom Herbst 418 bezeichnet ihn zusätzlich als *superstitio* und verschärft seine „Untersuchung durch die magistratische Kognition und Inquisition“ (PL 56, 499-500; Mommsen, Römisches Strafrecht, 609). Als Strafe steht auf ihn schon vom 30. April an Proskription und Deportation. Die Strenge des Gesetzes sollte den Anfängen wehren und Ruhe und Ordnung in der Kirche umgehend wiederherstellen (PL 56, 491). Nach *Iul. ep. Ruf.* 2a (CChr. SL 88, 337.13-14) deckte der kaiserliche Terror die im römischen Klerus tobenden Konflikte jedoch nur (vorübergehend) zu. Wie recht Julian hatte, sollte sich schon Ende des Jahres am Ausbruch des bonifazisch-eulalischen Schismas zeigen. *Iul. Turb.* 1,11-12 (CChr. SL 88, 342.67-76) forderte, man solle die Afrikaner nach Rom zitieren, wie sie einst die Donatisten nach Karthago zitiert hätten. Die zögerliche Aufnahme der Verfolgung des Vergehens (vgl. etwa das Verhalten des Stadtpräfekten Volusianus) deutet u. a. auch darauf hin, daß sich offenbar noch immer nur wenige einen klaren Begriff davon machen konnten, worin es denn genau bestand (zu den Schwierigkeiten auch der frömmsten Zeitgenossen, etwas Häretisches in Pelagius' Lehre auszumachen, s. Brown, Augustinus 311-314). In öffentlichen Disputationen (vgl. *Iul. dicta* [CChr. SL 88, 336]) und in Briefen an Zosimus (vgl. *ep. Zos* [CChr. SL 88, 335-336]) konnte Julian seine Position geltend machen, die Häresieanklage sei ungerechtfertigt. Die Bischöfe der Provinz Aquileia – insofern sie (s. Wermelinger, Rom 204-205) und nicht Julian (Pietri, Prosopographie 1177) hinter *lib. fid.* 4,1.8 (PL 48, 523.524) stehen – konnten anführen, daß weder feststehe, ob eine kirchliche Verurteilung der Häresie tatsächlich erfolgt sei, noch ob sich Pelagius und Caelestius mit den Anklagepunkten assoziieren ließen. Doch die Mehrheit der Sympathisanten schwieg bereits ängstlich. Briefe Augustins, etwa *ep.* 188 (119-130) an Juliana, *ep.* 191 (162-165) an Sixtus oder *ep.* 192 (CSEL 57, 165-167) an Caelestin, dürften zusätzlich einschüchternd gewirkt haben, zumal vor dem Hintergrund des Eifers einiger Augustinusanhänger, wie etwa Marius Mercators, den sogar Augustinus selbst (*ep.* 193 [167-175]) zur Nachsicht mit den Pelagianusanhängern anhalten mußte. Julians Verurteilung durch Zosimus (Aug. *c. Iul.* 1,13 [PL 44, 648]; Merc. *comm. Caelest.* = *coll. Palat.* 36 [ACO IV/1, 68.24-27]), die zunehmende Entschlossenheit des *comes* Valerius (vgl. Aug. *ep.* 200,1 [CSEL 57, 293]; *nupt.* 1,2,2 [CSEL 42, 213]) und das Reskript des Constantius gegen Ende d. J. 418 sind Anzeichen dafür, daß die kaiserliche Gesetzgebung nun immer mehr Fuß faßte, ob auf dem Hintergrund von Übergriffen seitens einiger Pelagianusanhänger in Rom (s. oben Anm. 102) oder afrikanischer Hetze und Provokation, u. a. mit Hilfe von Bestechungsgeldern (so *Iul. Flor.* = Aug. *c. Iul. imp.* 1,41 [CSEL 85/1, 30]), läßt sich nicht mehr auseinanderhalten. Der Ende 418 nach Zosimus' Tod entbrannte, vorübergehend zum Schisma führende Streit um seine Nachfolge machte jedoch einen erneuten Anlauf nötig. Das Reskript vom 9. Juni 419 (*coll. Quesn.* 16 [PL 56, 493-494]) an Aurelius forderte nunmehr auch die afrikanischen Bischöfe auf, sich einhellig zu den Beschlüssen von 418 zu bekennen. Sollte dies den Verdacht geheimer Begünstigung zerstreuen? Vielleicht gab es auch in Afrika Bischöfe, die sich gegen die bisherige Entwicklung ausgesprochen hatten. Daß Julian und die anderen italischen Bischöfe, die hartnäckig geblieben waren, um diese Zeit die Halbinsel verließen und nach Osten gingen, legt nahe, daß sie in der Heimat, anders als noch 418, nichts mehr ausrichten konnten. In den folgenden Jahren wurden noch öfter antipelagianische Reskripte erlassen; vgl. *Const. Sirm.* 6 (911-912 Mommsen-Krüger) Reskript vom 6. Juli 425 gegen pelagianisch gesinnte Bischöfe in Südgallien; s. auch die Informationen zu Pelagianusanhängern in Britannien bei *Const. Lugd. uita Germ.* 3,14; 5,25 (SC 112, 148-150.170); vgl. Borius, Constance 76-91. Abgesehen von Julian, Caelestius und ihren Freunden im Osten des Reichs scheint aber niemand mehr gegen sie aufbegehrt zu haben. Wie die Kanones von Karthago von den Ortskirchen entschärft wurden (s. oben Anm. 108), so akzeptierten die meisten ehemaligen Sympathisanten des Pelagius sehr schnell die neue Regelung der Situation (s. dazu Brown, Pelagius 191).

<sup>118</sup> Zur genauen Datierung s. die Diskussion bei Wermelinger, Rom 209, Anm. 374.

Schicksal des Pelagius und Caelestius im Westen definitiv besiegelt.<sup>119</sup> Ihre weltweite Zirkulation schwächte auch Julians Widerstand auf Dauer nachhaltig, vor allem im Verbund mit seiner Verurteilung durch Zosimus noch kurz vor dessen Tod Ende 418.<sup>120</sup> In *ep. Zos.* (CChr. SL 88, 305-306) versuchte Julian, Zosimus zu einem Kompromiß zu bewegen, der es ihm erlaubt hätte, die *tractoria* zu unterzeichnen, ohne dabei die *tradux peccati* anzunehmen und ohne Pelagius und Caelestius verurteilen zu müssen.<sup>121</sup> Doch obwohl fraglich ist, ob Zosimus selbst die *tradux peccati* je gelehrt hat,<sup>122</sup> duldete er nun keine Abweichung mehr von der afrikanisch-kaiserlichen Linie.<sup>123</sup>

<sup>119</sup> Wermelinger, Rom 209. (*Epistulae*) *tractoriae* waren Ein- bzw. (gerichtliche) Vorladungs-schreiben. Kirchlicherseits wurden sie meist von Konzilien ausgestellt, um die Zustimmung nicht anwesender Bischöfe zu gefaßten Beschlüssen einzuholen (vgl. Souter, Glossary 424).

<sup>120</sup> Auch das kaiserliche Reskript vom 9. Juni 419 ist auf dem Hintergrund der zusammen mit der *tractoria* versandten Aufforderung zu sehen, diese durch Unterzeichnung zu bestätigen. Zwar ließ die positive Reaktion östlicher Bischöfe zunächst auf sich warten, erfolgte dann jedoch umso nachhaltiger. Pelagius etwa mußte schon bald Jerusalem verlassen, da ihn Prailus nicht mehr deckte (Merc. *comm. Caelest.* = coll. *Palat.* 36 [ACO I/V/1, 69.4]). Er soll sein Leben in Ägypten beschlossen haben (Wermelinger, Rom 210, Anm. 379; zu coll. *Auell.* 49,2 [CSEL 35, 114]). 424 meldete Theodotus von Antiochien seine Zustimmung nach Rom (Merc. *comm. Caelest.* = coll. *Palat.* 36 [ACO I/V/1, 69.1ff.]). Daraufhin soll selbst Theodor von Mopsuestia Julian, der noch kurz vorher sein Gast gewesen war (ACO I/V/1, 19.25ff.), verurteilt haben (ACO I/V/1, 23.33). Nestorius' vorübergehende Unterstützung Julians und Caelestius' erwies sich als hinfällig, als 431 das Konzil von Ephesus die *tractoria* bestätigte und „das Anathem über die pelagianische Lehre und ihre Anhänger auch für den gesamten Osten verpflichtend machte“ (Wermelinger, Rom 210).

<sup>121</sup> Vgl. Wermelinger, Rom 212; Merc. *comm. Iul.* = coll. *Palat.* 11 (ACO I/V/1, 11-12). N. B. Julian meint, über alle biblisch korrelierbaren Aussagen mit sich reden lassen zu können (Adams Sterblichkeit und Sünde, ihr Verhältnis zum Menschengeschlecht, einschließlich der Neugeborenen, sowie ihr Verhältnis zum Erlösungswerk Christi). Nur die Frage nach dem Schicksal der ungetauft verstorbenen Neugeborenen ignoriert er geflissentlich, was Mercator ihm auch prompt vorhält (vgl. Wermelinger, Rom 213).

<sup>122</sup> Zunächst fehlen in *tract.* die Anathemata von Karthago. Die Unterzeichner werden lediglich auf das etwas schwächer formulierte „antipelagianische Libell“ Aug. *ep.* 186,32-33 (CSEL 57, 70-73) verpflichtet (vgl. Wermelinger, Rom 159-163.213.217-218). Dann ist in *tract.* zwar von einer Fortpflanzung von Adams Tod die Rede, gemeint ist damit aber der Tod der Seele (*tradux mortis animae*), nicht auch des Leibes (Zos. *tract.* frg. 1, in: Aug. *ep.* 190,22 [CSEL 57, 159]; Wermelinger, Rom 214.307). Damit geht Zosimus zwar einerseits weiter als Innozenz, der die Rede von der *tradux* immer vermieden hatte. Er geht sogar weiter als Karthago, das ebenfalls nicht genau formuliert hatte, wie die Sünde die Neugeborenen erfaßt, so daß sie ohne Taufe verloren sind, sondern nur daß sie sie erfaßt. Er geht aber andererseits weniger weit als beide, da das, was bei ihm als Sünde übertragen wird, weniger real (den ganzen Menschen erfassend) gedacht zu sein scheint als das, was Innozenz und Karthago als Ursünde annehmen. Doch Augustinus (ebd.) sah dies anders. Für ihn vertrat Zosimus eine echte Erbsündenlehre. Auch in der Lehre von der Gnadenhilfe näherte sich Zosimus Augustinus und Innozenz an (*tract.* frg. 2; in: Caelestin. *ep.* 21,9,10 [PL 50, 534A]; Wermelinger, Rom 307). Mit Innozenz lehrte er das Ungenügen der menschlichen Natur und die Notwendigkeit des Bittgebets, mit Augustinus die Gnade als konstitutiv für die Person des getauften und bekehrten Christen (1 Kor 15,10; Röm 7); vgl. etwa Aug. *ep.* 186,36 (CSEL 57, 75-76). Seiner eigenen Ansicht nach stand Zosimus mit *tract.* weiterhin in Kontinuität zu Innozenz. Nach Ansicht der Vertreter der afrikanisch-kaiserlichen Linie tat er dies erst durch *tract.* (Die Freisprüche vom Herbst 417 wurden wegerklärt oder entschuldigt.) In den Augen dritter, Julians etwa oder der aquilejesischen Bischöfe, beugte er sich dem afrikanisch-kaiserlichen Druck, statt seine Ablehnung der afrikanischen Positionen zu bekräftigen und Gegenvorschläge zu formulieren, auf deren Grundlage man unter Umständen zu einer echten Einigung hätte gelangen können (vgl. Wermelinger, Rom 216-217; Floëri, Zosime).

<sup>123</sup> Möglicherweise hat er sich letzterer auch inhaltlich angenähert. Doch haben sich Afrika und Ravenna in entscheidenden Punkten nie auf ihn berufen. Maßgeblich für sie blieben weiterhin die

### Julians Protest, Verurteilung und Weg ins Exil

Dies ist in Umrissen das Szenario, vor dem Julian im Sommer 418 ins Rampenlicht der Geschichte trat. Als Randfigur war er schon mehrmals aufgetaucht. Bereits um 400 kann er mit den Kreisen in Rom und Kampanien assoziiert werden, die Pelagius und Caelestius als führende Theologen hervorbrachten. Der Hauptkonflikt jener Jahre, der Origenismusstreit, mit Rufin und Hieronymus als Hauptakteuren, berührte ihn noch kaum. Seine Kontakte, etwa Paulinus von Nola und Augustinus, übertrafen sich in gegenseitiger Wertschätzung. Doch daß die Richtung, in die Augustins Gnadenlehre dabei war, sich zu entwickeln, von Pelagius für problematisch erachtet wurde, kann Julian nicht entgangen sein, gleich ob er um diese Zeit nun direkt mit Pelagius in Verbindung stand oder nicht.<sup>124</sup> Eine gewisse innere Distanz zu Augustinus und zur afrikanischen Theologie dürfte sich bereits zur Zeit seines Besuchs in Karthago entwickelt haben, ob dieser nun kurz vor oder nach 410 stattfand.<sup>125</sup>

Ein Ereignis, das in besonderer Weise Licht auf die Frage nach Julians Charakter als Kirchenmann und Theologe werfen könnte, legt Marandino in die unmittelbar darauffolgenden Jahre.<sup>126</sup> Gennadius *uir. ill.* 46 (78 Richardson) berichtet, Julian habe in einer Zeit des Hungers und der Bedrängnis dadurch, daß er den (bzw. allen<sup>127</sup>) Bedürftigen Geld- oder Sachleistungen (*eleemosynae*) vorschob<sup>128</sup> (bzw. umsonst an sie verteilte),<sup>129</sup> viele Adlige und besonders *religiosi*, die Zeugen seiner Barmherzigkeit wurden, dazu verführt, seiner Häresie beizutreten. Marandino denkt bei seinem Datierungsversuch natürlich an den Gotenzug, der um diese Zeit das südliche Italien heimsuchte, als Ursache für Verhältnisse (*famis et angustiae*), die Julian zu dieser Tat veranlaßten. Daß Gennadius von Julian als Vertreter einer Häresie redet, hat aber Zweifel an Marandinos Datierung aufkommen lassen. Paßten Julians Tat und ihre Folgen nicht eher auf die Zeit nach 418<sup>130</sup> und würde dies nicht eher Gennadius' tendenziöse Darstellung erklären? Doch könnte Gennadius erneut *ex euentu* schildern.<sup>131</sup> Was 418 als Häresie verurteilt wurde, war, wie auch anderweitig bezeugt ist,<sup>132</sup> schon jahrzehntelang eine dominierende Glaubensform in Julians Heimatregion. Gennadius könnte mit seiner Darstellung versucht haben,

---

Briefe Innozenz'. Deshalb wurde die *tractoria* wohl auch nie im Stück überliefert. Sie enthielt entweder nichts Neues oder war so unscharf formuliert, daß unter Berufung auf sie der Gegensatz von afrikanischer und pelagianischer Position leicht wieder hätte infragegestellt werden können.

<sup>124</sup> Vgl. dazu oben Anm. 39.

<sup>125</sup> Zu den Details s. oben im zweiten Abschnitt dieses Kapitels.

<sup>126</sup> Vgl. Marandino, Giuliano 48.

<sup>127</sup> So der Text bei Migne: *omnibus* (PL 58, 1084).

<sup>128</sup> So der Text bei Richardson: *prorogatis*. Bernoulli (De uiris illustribus, 77) hat *prorogatus*; zur spätlateinischen Bedeutung des Wortes s. Souter, Glossary 329.

<sup>129</sup> So der Text bei Migne: *erogatis* (PL 58, 1084); zur spätlateinischen Bedeutung des Wortes s. Souter, Glossary 128.

<sup>130</sup> So Kessler, Reichtumskritik 56, Anm. 72; vgl. Seck (Regesten 338) zu einem kaiserlichen Erlaß vom 15. November 418, demgemäß für die verwüsteten Provinzen Campania, Picenum und Tuscia die Steuer herabgesetzt werden soll.

<sup>131</sup> Vgl. dazu schon oben S. 250 zu Beginn dieses Kapitels zu Gennadius' Rede von Julian (um 418) als einem berühmten Kirchenschriftsteller, wo doch Julian selbst später angab, er habe erst im Zuge der Kontroverse von 418 mit dem Schreiben begonnen.

<sup>132</sup> Zu Belegen s. oben Anm. 101.

ihre Genese bis 418 zu erklären. Es ist auch fraglich, ob Julian zwischen Mai 418 und Juni 419 (dem Zeitpunkt seiner Abreise ins Exil) genügend Zeit gefunden hätte, um seine gute Tat zu vollbringen. Liquidierte er etwa noch schnell sein Vermögen, ehe er seinen Bischofssitz verlor und ins Exil ging? Wahrscheinlicher ist, daß er seinen Besitz (oder Teile davon<sup>133</sup>) veräußerte oder für wohltätige Zwecke verfügbar machte, kurz bevor, als, oder kurz nachdem er Bischof geworden war. Ein solches Vorgehen hätte „der z. B. von Ambrosius geforderten Praxis eines für seine Gemeinschaft verantwortlichen Bischofs“ entsprochen, „eine[r] Praxis, die ihrerseits in der [pagan-antiken] Tradition weiser Amtsführung und noblen Euergetismus steht ... Auch die Reaktion der *nobili* und *religiosi* erstaunt nicht, sondern sie ist gängige, ja erwartete Reaktion eines Klienten gegenüber einem generösen *patronus*.“<sup>134</sup> Die negativen Auswirkungen der Präsenz des gotischen Heeres auf die Lebensbedingungen in den betroffenen Gebieten waren längerfristig.<sup>135</sup> Deshalb muß nicht gleich das erste oder zweite Jahr nach dem Fall Roms als Zeitraum für Julians wohltätiges Handeln angenommen werden. Es könnte sich dabei auch um einen sich über mehrere Jahre erstreckenden Prozeß gehandelt haben, ähnlich etwa der caritativen Tätigkeit eines Paulinus von Nola.<sup>136</sup>

Gennadius' Assoziation Julians mit der Häresie vor 418 scheint Mercators Hinweis zu widersprechen, Julian habe Innozenz bei der Verurteilung Caelestius' und Pelagius' im Januar 417 zugestimmt (*ipse ... damnauit*).<sup>137</sup> Beide Aussagen stehen jedoch im Dienste der Polemik. Nach dem oben zu den Implikationen und möglichen Intentionen von Innozenz' Urteil Gesagten dürfte es kaum überraschen, daß Julian nicht gegen Innozenz aufbegehrte, sondern bis zu seinem Tod in Eintracht mit ihm verweilte, seinen Glauben teilte und sein Urteil gegen Caelestius und Pelagius mittrug (*in eius communione permanens et perseuerans in sincera sententia et communicans damnatori praedictorum*); denn dieses Urteil war, wie auch Zosimus' weiteres Vorgehen zeigen sollte, ein provisorisches und hatte die Rehabilitation der beiden Verurteilten zum Ziel. Auch eine Zustimmung zur Lehre von der *tradux peccati* hatte Innozenz nicht eingefordert. Das gesamte Jahr 417 und beinahe auch die erste Hälfte des Jahres 418 über konnte sich Julian mehr oder weniger beruhigt über die theologische Position Roms in seiner Heimat aufhalten, von der Augustinus während desselben Zeitraums schrieb, daß in ihr pelagiusfreundliche Elemente die kirchliche Szene dominierten.<sup>138</sup> Im Kern nichts anderes impliziert die kurze Darstellung Gennadius'.

<sup>133</sup> N. B. die bereits in der Textüberlieferung herrschende Unsicherheit darüber, worin Julians Leistung nun genau bestand. Stundete er einigen seiner Pächter die Pacht, erließ er anderen Schulden, ließ er wieder anderen Geld, um über die Runden zu kommen, ließ er buchstäblich Geld und Nahrungsmittel verteilen oder gründete er Hilfswerke?

<sup>134</sup> Kessler, Reichtumskritik 56; unter Verweis auf Ambros. *offic.* 3,7,46-48 (103-104 Testard); Duncan-Jones, *Economy* 111.209; vgl. auch Mratschek, Briefwechsel 532.

<sup>135</sup> Vgl. oben Anm. 130.

<sup>136</sup> Vgl. oben im zweiten Kapitel S. 42, Anm. 113; zu Paulins Aktivitäten im dritten Kapitel S. 48-56; *carm.* 21,380-394 (CSEL 30, 170-171); zur Lage in Kampanien i. J. 418 oben Anm. 130.

<sup>137</sup> Vgl. oben in diesem Kapitel S. 260-261.

<sup>138</sup> Aug. *ep.* 186,29-37 (CSEL 57, 68-77) Augustinus und Alypius an Paulinus von Nola, bes. 29 (68.13-18): „Wir erwähnen dies [sc. die von Pelagius in Diospolis widerrufenen Lehren] allein deshalb, weil es, wenn es wahr ist, was wir gehört haben, auch ‚bei Euch‘, oder besser, ‚in Eurer *ciuitas*‘ Leute gibt, welche sich so sehr auf diese Irrtümer versteift haben, daß sie es für einfacher halten, Pelagius fallenzulassen und zu verachten, der gegen diejenigen, welche jene Irrtümer ver-



Die Möglichkeit, daß Julian im Winter 417/18 von Augustins und Alypius' *ep.* 186 an Paulinus von Nola Kenntnis nahm, ist auch interessant im Hinblick auf seine Reaktion auf Zosimus' *tractoria* im Juni 418. Nach Ansicht Wermelingers<sup>139</sup> enthält Aug. *ep.* 186,32-33 (CSEL 57, 70-73) ein „antipelagianisches Libell“, das Zosimus anstelle der Kanones von Karthago in die *tractoria* einfügte, um die Unterzeichner der *tractoria* auf es zu verpflichten. Die Afrikaner hielten dieses Libell nach dem Konzil von Karthago für obsolet und ersetzten es in ihren Ausgaben der *tractoria* durch die neun Kanones von Karthago. Julian sah sich im Juni 418 dem Original gegenüber. Die von ihm in *ep. Zos.* angeschnittenen Themen reflektieren die in jenem Libell behandelten Punkte.<sup>140</sup> Letztere sind allgemeiner gehalten und scheinen auf den ersten Blick mehr Interpretationsspielraum zu gewähren als die Kanones von Karthago. Offenbar rechnete Julian deshalb damit, wie Pelagius und Caelestius im Herbst 417 auf ihrer Grundlage mit Zosimus einen Kompromiß auszuhandeln zu können. Er signalisierte seine Bereitschaft, die *tractoria* zu unterzeichnen, wenn ihm das Bekenntnis zur *tradux peccati* und die Verurteilung Pelagius' und Caelestius' erspart bliebe. Sollte er *ep.* 186 jedoch schon seit Herbst 417 gekannt haben, dürfte es ihm auch bitter aufgestoßen sein, daß ihm Zosimus als Bischof von Rom nun auf einmal ein Verfahren aufzwang, das letztlich durch einen Sonderwunsch des Bischofs von Hippo und der afrikanischen Teilkirche in Gang gesetzt worden war – in eklatantem Widerspruch zu geltendem Recht und Gesetz und nachdem Zosimus über ein Jahr lang in der Tradition seines Vorgängers Innozenz seine unabhängige und übergeordnete Autorität in der Sache protestiert hatte. Eine Reihe von Mercator überlieferter mündlicher Äußerungen Julians aus derselben Periode zeigen, daß Julian von Anfang an nicht nur vermittelnd, sondern auch offen polemisch auftrat.<sup>141</sup> Auch seine nachfolgenden Interventionsversuche am Kaiserhof deuten darauf hin, daß er der sich anbahnenden Krise mit einer gewissen Weitsicht und detaillierten Kenntnissen der tieferen Zusammenhänge begegnete. Von Anfang an stand er mit seiner Meinung nicht allein.<sup>142</sup> Er erwies sich je-

treten, das Anathema ausgesprochen hat, als von der Wahrheit jener Lehre bzw. was sie dafür halten, abzulassen.“ *quod propterea commemorauimus, quoniam quidam etiam apud uos uel in uestra potius ciuitate, si tamen uerus est, quod audiuius, tanta pro isto errore obstinatione nituntur, ut dicant facilius esse, ut etiam Pelagium deserant atque contemnunt, qui haec sentientes anathematit, quam ut ab huius sententiae, sicut eis uidetur, ueritate discedant.*

<sup>139</sup> Vgl. Wermelinger, Rom 159-163.211-218; Pelagiusdossier 338-339.357.

<sup>140</sup> Vgl. oben S. 272, bes. Anm. 71 und 72.

<sup>141</sup> Iul. *dicta* (CChr. SL 88, 336); s. Merc. *comm. Iul. = coll. Palat.* 12 (ACO I/V/1, 13.23-39).

<sup>142</sup> Als wichtigstes Dokument neben Julians Werken aus dieser Zeit s. Episc. Aquil. *lib. fid.* (PL 48, 506-526). Trotz seiner Anklänge an julianische Denkmuster handelt es sich hierbei mit ziemlicher Sicherheit nicht um ein Werk Julians, zumal nicht um den Iul. *Flor.* = Aug. *c. Iul. imp.* 1,18 (CSEL 85/1, 15) erwähnten, verschollenen, zweiten Brief Julians an Zosimus (s. dazu oben im ersten Kapitel S. 12-13; gegen Pietri, Prosopographie 1176-1177). Der Adressat ist Augustinus von Aquileia. Insofern die Verfasserschaft einer Gruppe norditalischer Bischöfe zugewiesen werden kann, bezeugt *lib. fid.* eine relative Breite des Dissenses gegen die *tractoria* in Italien (Wermelinger, Rom 220-221). *Tract.*, so *lib. fid.* 4 (PL 48, 523-524), verstoße gegen eben jene Grundsätze, denen gemäß Zosimus Pelagius und Caelestius im Herbst 417 freigesprochen habe (Wermelinger, Rom 222). Sie sei in Abwesenheit der Angeklagten, ohne ausreichende Beweise und unter Druck von außen erlassen worden. Um diese Fehler zu beheben, sei ein Konzil einzuberufen (4,2 [523-524]). *Lib. fid.* bekennt die *eine* Taufe zur Vergebung der Sünden (für Erwachsene wie Kinder), argumentiert aber, sich in Kontinuität mit west- wie ostkirchlicher Tradition wärend, daß dies keineswegs das seinem Wesen nach manichäische Konzept von Sünde als einer Naturanlage impliziere (3,19 [523A]; Wermelinger, Rom 223). Die geschöpfliche Natur sei wesentlich und unwider-

doch langfristig als der am besten situierte, motivierte und der Situation am besten gewachsene Repräsentant der Gegner der *tractoria* und der durch sie im Juni 418 auf einmal auch in Italien die Oberhand gewinnenden afrikanischen Position.

*Ep. Zos.* ist Julians erste, direkte Reaktion auf die *tractoria*.<sup>143</sup> In *Flor.* = *Aug. c. Iul. imp.* 1,18 (CSEL 85/1, 15) spricht Julian noch von einem zweiten Brief an Zosimus (*nam ad Zosimum ... super his quaestionibus duas epistulas destinaui*), der jedoch nicht erhalten ist.<sup>144</sup> Nach Julians eigenen Worten markiert dies den Beginn seiner literarischen Tätigkeit: *uerum eo tempore quo adhuc libros exorsus non eram*.<sup>145</sup> *Ep. Zos.* zirkulierte in beinahe ganz Italien (*per totam paene Italiam circumlata*) und scheint auf ein weithin positives Echo gestoßen zu sein.<sup>146</sup> Sie ist im Ton gemäßigt. Zwar ist Julian nicht bereit, Pelagius und Caelestius zu verurteilen und die *tradux peccati* zu bekennen. Er will aber die *tradux mortis* nach 1 Kor 15,21f. gelten lassen.<sup>147</sup> Adams Sünde, so könne man sagen, habe allen Menschen insofern geschadet, als der Schatten seines Tod über allen hänge, nicht aber, insofern alle seine Schuld teilten.<sup>148</sup> Man könne deshalb mutmaßen – wenn auch nicht zum Dogma erheben; denn, so Julian, *inter indisciplinatas reputo [istas] quaestiones* –, daß die Neugeborenen „nach Adam“ sich nicht im selben Zustand befänden wie Adam vor dem Fall. Nur dürfe ihnen nicht die Geschöpflichkeit, d. h. die vollkommene, irreversible Güte abgesprochen werden.<sup>149</sup> Auch seinen Glauben an die Natürlichkeit der Sterblichkeit Adams relativiert Julian in *ep. Zos.* Er räumt eine „potentielle Unsterblichkeit“ Adams vor dem Fall ein, die „realisiert“ worden wäre, wenn Adam vom Baum des Lebens gegessen hätte, statt zu sündigen.<sup>150</sup>

Damit eignet Julians Urstandslehre dieselbe Unschärfe wie jener Theodors von Mopsuestia<sup>151</sup> und anderer antiochenisch geprägter Theologen.<sup>152</sup> Sie sollte in die-

---

rufflich gut (2,3-5 [515B]). Dies gewährleiste die sie konstituierende göttliche Gnade (2,1-2; 3,18 [515B; 522 A]). Sünde resultiere allein aus individuellen Willensakten. Mit Adam verbinde alle übrigen Menschen gemäß 1 Kor 15,21-22 die *tradux mortis*, nicht aber eine *tradux peccati* (3,21 [523A]; Wermelinger, Rom 226). Als Garant für die Rechtgläubigkeit dieser Position stehe der wie Pelagius und Caelestius fälschlicherweise in Abwesenheit angeklagte und der Häresie verurteilte Johannes Chrysostomus ein (4,10 [525]).

<sup>143</sup> Die von De Coninck-D'Hont (CChr. SL 88, 335-336) zusammengestellten Fragmente lassen sich nur bei Zuziehung des Kommentars von Merc. *comm. Iul.* = *coll. Palat.* 11 (ACO I/V/1, 11-12) im Zusammenhang verstehen. N. B. Mercator hat ebd. wohl nicht den ganzen Brief zitiert (s. ebd. 14 [19.14-15]).

<sup>144</sup> Jener zweite Brief an Zosimus ist offenbar nicht die von *Aug. c. duas epp. Pel.* 1 (CSEL 60, 423-459) widerlegte *ep. Rom* (CChr. SL 88, 396-398; Bruckner, Vier Bücher, 109-111), die Julian *Flor.* = *Aug. c. Iul. imp.* 1,18 (CSEL 85/1, 15), wie es scheint, verleugnete: *facit quoque epistulae mentionem, quam a me ait Romam fuisse directam; sed per uerba quae posuit nequiuimus, quo de scripto loqueretur, agnoscere*; vgl. dazu im ersten Kapitel S. 7, bes. Anm. 42.

<sup>145</sup> Zu den damit verbundenen Fragen s. oben in diesem Kapitel S. 250-251.

<sup>146</sup> Vgl. Merc. *comm. Iul.* = *coll. Palat.* 11 (ACO I/V/1, 12.3-5): *quae antequam in manus sanctae illius Romanae ecclesiae ueniret antistitis, te agente a nonnullis a te deceptis per totam paene Italiam circumlata et tamquam magnum aliquid multorum auribus insinuata cognoscitur*.

<sup>147</sup> *Iul. ep. Zos.* 1-2 (CChr. SL 88, 335.1-12); vgl. Wermelinger, Rom 213, Anm. 390; 230. Die Fragmente sind gezogen aus Merc. *comm. Iul.* = *coll. Palat.* 11 (ACO I/V/1, 12.7-10.18-19).

<sup>148</sup> *Iul. ep. Zos.* 3 (CChr. SL 88, 335.13-16); Merc. ebd. (12.20-22); vgl. Lamberigts, Julien.

<sup>149</sup> *Iul. ep. Zos.* 4 (CChr. SL 88, 335.17-23); Merc. ebd. (12.26-29); s. Lamberigts, Julian 8-15.

<sup>150</sup> *Iul. ep. Zos.* 5 (CChr. SL 88, 336.24-30); Merc. ebd. (12.35-39).

<sup>151</sup> Vgl. dazu oben im fünften Kapitel S. 158.161-164. „Die Lesart *immortalem* ist nicht etwa mit G. Bouwman (Julian 2, Anm. 4) in *mortalem* abzuändern“ (Wermelinger, Rom 231, Anm. 71).

<sup>152</sup> Wermelinger denkt ebd. an Rufin den Syrer (vgl. oben S. 255); s. auch die Berufung der Bischöfe von Aquileia auf Johannes Chrysostomus (oben Anm. 142); vgl. Brown, Patrons 215-216.

sem Punkt konstant bleiben.<sup>153</sup> Da jene weithin bekannt und akzeptiert war,<sup>154</sup> ist nicht anzunehmen, daß Julian sich mit seiner Position schon im Sommer 418 dem allgemeinen Verdacht aussetzte, ein Doppelspiel zu treiben.<sup>155</sup> Daß die Sterblichkeit Adams (wie auch aller übrigen Menschen) nach Schrift und Tradition als natürlich wie auch als Folge der Sünde anzusehen war, galt als Aporie, nicht als dialektischer Trick. Die in *ep. Zos.* entwickelte Position ist nicht so sehr verschieden von Zosimus'.<sup>156</sup> Anders steht es mit der Reaktion der Gegner. In seinem mehr als zehn Jahre später veröffentlichten Kommentar zu *ep. Zos.* präsentiert Mercator<sup>157</sup> die Position Augustins<sup>158</sup> als Norm, die Julians dagegen als Abweichung.<sup>159</sup> Daß Julians Distinktionen *tradux peccati-tradux mortis* und *tradux mortis corpus-tradux mortis animae* in einem solchen Kontext fragwürdig und widersprüchlich erscheinen, überrascht nicht.<sup>160</sup> Der ursprüngliche Kontext von *ep. Zos.*, das Italien der zweiten Hälfte d. J. 418, war jedoch ein völlig anderer. Mercator selbst bestätigt die weite Verbreitung des Schreibens und die Zustimmung, die ihm vielerorts zuteil wurde.<sup>161</sup> Julian erfreute sich der Unterstützung zahlreicher Bischöfe seiner Heimatregion.<sup>162</sup> Widerstand gegen die *tractoria* rührte sich auch in anderen Regionen und in Rom selbst.<sup>163</sup> Viele dürften Julians Vermittlungsversuch begrüßt und seine Positionen im Kontext der etwa in *Episc. Aquil. lib. fid.* umrissenen Orthodoxie<sup>164</sup> für plausibel gehalten haben, zumal auch im Hinblick darauf, daß sie

<sup>153</sup> Als Beleg dafür zitiert Wermelinger ebd. *Iul. Flor.* = *Aug. c. Iul. imp.* 4,5 (PL 45, 1310); zu weiteren Belegen s. oben im fünften Kapitel S. 213-214.219.221.233.236.241.

<sup>154</sup> S. etwa *Episc. Aquil. lib. fid.* 3,1; 4,10 (PL 48, 518-519.525) die Berufung auf die Übereinstimmung von westlicher und östlicher Lehre, letztere repräsentiert durch Johannes Chrysostomus.

<sup>155</sup> Gegen die Tendenz der Darstellung bei Wermelinger, Rom 231.

<sup>156</sup> Vgl. Wermelinger, Rom 214.307 (Text, Übersetzung und Kommentar des bei *Aug. ep.* 190, 23 [CSEL 57, 159] u. ö. überlieferten Fragments der *tractoria*).

<sup>157</sup> Zu Mercators zelotischer Haltung während der Krise von 418 s. oben Anm. 117.

<sup>158</sup> Mercator präsentiert *ep. Zos.* im Licht der dialektisch zugespitzten Position Augustins, statt, was angemessen gewesen wäre, sie den Kanones des Konzils von Karthago (vgl. oben S. 268, bes. Anm. 107) gegenüberzustellen. Dadurch erscheint Julians Position viel weniger plausibel bzw. in Übereinstimmung mit traditioneller Lehre, als dies die Zeitgenossen während der Zirkulation von *ep. Zos.* i. J. 418 wahrgenommen haben dürften; vgl. dazu auch unten S. 307-310.

<sup>159</sup> *Merc. comm. Iul. = coll. Palat.* 11-12 (ACO I/V/1, 12-13) zwischen den Brieffragmenten.

<sup>160</sup> Mercator moniert, daß Julian mit „alle“ (1 Kor 15,21-22) jeweils nur die Nachahmer Adams bzw. Christi meine, die sündigten und stürben bzw. auferstünden, und daß sich bei ihm die Neugeborenen nur in ihrer Körpergröße von Adam vor dem Fall unterschieden und nicht auch in ihrer ursprünglichen Schuldverstricktheit, durch die sie der Verdammnis anheimfielen, wenn sie ohne Taufe stürben. *Merc. comm. Iul. = coll. Palat.* 12 (ACO I/V/1, 13.8-20) verweist schließlich auch auf *Iul. Flor.* = *Aug. c. Iul. imp.* 2,67-68 (CSEL 85/1, 212), wonach Julian den leiblichen Tod für natürlich (*mors naturalis*) halte und ihn vom (seelischen) Straftod (*mors iudicialis*) unterscheide. Mercator erwähnt nicht, daß Zosimus in der *tractoria* dieselben Unterscheidungen vorgenommen hatte (Text und Übersetzung bei Wermelinger, Rom 214.307), etwa in seinem Begriff einer *propagatio mortis animae*. Wie bereits erwähnt dürften weniger parteiliche Geister als Mercator (vgl. oben Anm. 117 auf S. 271) Julians Vermittlungsversuch in *ep. Zos.* im Sommer 418 für sinnvoller gehalten haben, als Mercator in *comm. Iul.* mehr als zehn Jahre später dies glauben machen will.

<sup>161</sup> Zur Mercatorstelle s. oben Anm. 146.

<sup>162</sup> Zu den siebzehn mit ihm noch vor Ende des Jahres von Zosimus verurteilten Bischöfen als Absender von *ep. Ruf.* s. *Aug. c. duas epp. Pel.* 1,1,3 (CSEL 60, 424.20).

<sup>163</sup> Vgl. *Episc. Aquil. lib. fid.* sowie oben Anm. 101.

<sup>164</sup> Vgl. die Anathematismen *Episc. Aquil. lib. fid.* 3,1-22 (PL 48, 519-523), die (1) gemäß der *regula fidei catholica* und der Hl. Schrift nach lateinischer Tradition formuliert werden: (2) gegen die Arianer, die, so *lib. fid.*, eine Teilung der göttlichen Substanz annehmen, (3) gegen die Sabelianer, die die Eigenständigkeit der göttlichen Personen leugneten, (4) gegen die Eunomianer, die

eine endgültige Entscheidung und Lehrformulierung ja von einem erst noch einzu-berufenden Generalkonzil erwarteten. Daß in Ephesus 431 das Konzil von Karthago vom 1. Mai 418 als solches rezipiert werden würde, stand zu diesem Zeitpunkt noch alles andere als fest.<sup>165</sup>

Ein von Mercator überlieferter Auszug aus einem öffentlichen Disput zwischen Julian und einem seiner Gegner (Mercator selbst?) in Rom während dieser Zeit<sup>166</sup> zeigt als dialektisches Herzstück der Position Julians die Ablehnung jeglicher Erbsündenlehre.<sup>167</sup> „Ist die Sünde ein Gut oder ein Übel,“ soll Julian gefragt haben? „Ein Übel,“ antwortete sein Gegner. Darauf Julian: „Ist dann etwa Gott der Urheber dieses Übels?“<sup>168</sup> – „Um Gottes willen,“ kam die Antwort, das habe nicht einmal Mani behauptet, woraufhin Julian weiter fragte, ob die Sünde eine Substanz, eine Natur oder aber ein Akzidens sei, um dann selbst die Antwort zu geben: Da Gott der Schöpfer aller Dinge (Substanzen und Naturen) sei, nicht aber der Urheber der Sünde, könne die Sünde keine Substanz oder Natur sein. Wenn dem aber so sei, könne die Sünde nicht von Individuum zu Individuum und von Generation

die Schöpfung des Sohnes aus nichts bekennten, (5) gegen die Macedonianer, die die Gottheit des Geistes leugneten, (6) gegen die Apollinaristen, weil sie behaupteten, daß der Sohn etwas Geringeres als die menschliche Natur angenommen habe, (7) gegen die Novatianer, die Sündern die Buße verweigerten, (8) gegen die Jovinianer für ihre Behauptung, Getauften sei es nicht mehr möglich, zu sündigen, (9) gegen die Manichäer, weil sie zwei Prinzipien, gut und böse, annähmen, (10) gegen eine den Manichäern ähnliche Gruppierung, die eine Natursünde annähmen und behaupteten, die Ehe stamme vom Teufel und ebenso die aus ihr hervorgehende Leibesfrucht, (11) ebenso gegen jene, die behaupteten, bis zum Leiden Christi seien alle, die von der ehelichen Lust ergriffen würden, vom Teufel besessen, (12) gegen jene, die behaupteten, der Sohn Gottes habe erst von der Zeit seines Leidens an begonnen, dem Menschengeschlecht (durch sein Heilswerk) von Nutzen zu sein, (13) gegen jene, die leugneten, daß in der Taufe die Sünden ganz zerstört würden, (14) gegen jene, die behaupteten, daß die Heiligen des Alten Testaments in Sünde lebten, oder (15), daß der Mensch aus Notwendigkeit sündige, (16) gegen jene, die behaupteten, daß der Heiland aus fleischlicher Notwendigkeit gelogen oder nicht alles habe tun können, was er wollte, (17) gegen jene, die die erste Ehe mit den Manichäern und die zweite mit den Kataphrygern (= Montanisten) verdammen, (18) gegen jeden, der behaupte, daß es selbst mit der Gnade Gottes unvermeidlich sei, zu sündigen, oder daß es möglich sei, ohne die Gnade Gottes nicht zu sündigen, (19) gegen jeden, der behaupte, die kleinen Kinder hätten es nicht nötig, getauft zu werden, oder ihnen das Sakrament mit anderen Worten spende als Erwachsenen, (20) gegen den, der behaupte, daß Kinder getaufter Eltern oder getaufter Mütter keine Taufe nötig hätten, (21) gegen den, der behaupte, daß die gesamte Menschheit weder durch (*per*) Adam sterbe, noch durch Christus auferstehe, oder (22) gegen alles, was auch immer gegen den katholischen Glauben gerichtet sei oder sich auf nicht verpflichtende (*indisciplinata*) Glaubensaussagen beziehe: *simili exsecratione damnamus*; zu Julians Bezugnahme auf Häresien vgl. oben im vierten Kapitel S. 82, Anm. 29 (n. b. dort auch die Unterschiede von Julians Häresiologie mit der von Episc. Aquil. *lib. fid.*).

<sup>165</sup> Zur Frage der Rezeption des Konzils von Karthago s. oben Anm. 106.

<sup>166</sup> Zwischen Juni und Ende Dezember 418; n. b. als Möglichkeit die Gelegenheit Ende Juni um die Zeit des Apostelfestes (vgl. Paulin. *Nol. ep.* 45,1 [CSEL 29, 408]; Näf, Paulinus 450), als sich zahlreiche potentielle Adressaten für Julians Anliegen in Rom aufhielten. Bruckner (Vier Bücher, 104) und Bouwman (Julian 4) legen die Begebenheit in den Zeitraum zwischen 423 und 425. Der während dieser Zeit regierende Usurpator Johannes soll Häresien begünstigt haben, obwohl nichts darauf hindeutet, daß er die antipelagianischen Gesetze außer Kraft setzte (vgl. Wermelinger, Rom 250). Prosper *c. collat.* 21,2 (PL 51, 271B) erwähnt die Anwesenheit Caelestius' in Rom. Julians Anwesenheit ist jedoch nirgends bezeugt (vgl. Wermelinger, Rom 229, Anm. 63).

<sup>167</sup> Iul. *dicta* (CChr. SL 88, 336); s. das Folgende im Vergleich mit dem oben (s. Anm. 141) zur polemischen Haltung Julians schon in dieser Phase der Kontroverse Gesagten.

<sup>168</sup> Iul. *dicta* (CChr. SL 88, 336.5-6): *deusne huius mali auctor et opifex?* Vgl. damit Aug. *lib. arb.* 1,1,1 (CChr. SL 29, 211), wo Augustinus Evodius den Dialog beginnen läßt mit der Frage: *dic mihi, quaeso te, utrum deus non sit auctor mali?*

zu Generation übertragen werden, sondern trete lediglich akzidentell, als Beiwerk einzelner, individueller Willensentscheidungen auf. Es geschehe also aus Bosheit und aus Dummheit, daß geglaubt werde, die Sünde werde aus Adam übertragen: *male igitur et stulte traducianum ex Adam creditur esse peccatum*.

Doch Vermittlungskunst gegenüber Zosimus und Argumente allein, dessen war sich Julian bewußt, reichten nicht aus, um die afrikanische Position zu neutralisieren. Es waren auch Hebel in Ravenna in Bewegung zu setzen. Hoffnungen auf eine Revision des kaiserlichen Urteils dürfte er sich zwar kaum gemacht haben. Das wäre zu keinem Zeitpunkt realistisch gewesen. Was hingegen zwischen Juni und Dezember 418 und in geringerem Maße noch bis zum 9. Juni 419 im Bereich des Möglichen lag, war eine angesichts bestehender Zweifel an seiner Legitimität nur halbherzige Exekution des Edikts vom 30. April 418, sodann das Ausbleiben einer Bestätigung desselben und schließlich eine erneute Untersuchung des Falls, wenn möglich auf dem Hintergrund eines kirchlicherseits einberufenen Generalkonzils. Eine Reihe von Indizien deutet darauf hin, daß durchaus Chancen für eine solche Entwicklung bestanden, ja sogar konkrete Schritte in ihre Richtung erfolgten.

So sah sich etwa Constantius im Herbst 418<sup>169</sup> gezwungen, den *praefectus urbis* Rufius Antonius Agrypnius Volusianus<sup>170</sup> mit überaus deutlichen Worten zu ermahnen, die im Reskript vom 30. April des Jahres angeordnete Verhaftung und Verbannung des Caelestius und die Hinrichtung derer, die ihn versteckt gehalten hatten, mit größerem Eifer zu betreiben, als er dies offenbar bis dahin getan hatte: *non enim patimur impudicum esse praecepta nostra executionis negligentia protelari ... impleatur quod iussimus, quia hoc famae tuae expedit*.<sup>171</sup> Das Ineinander in diesen Sätzen von rationalem Argument,<sup>172</sup> Drohung und Appell zeugt weniger von der Bedrängnis der Verfolgten als von einer Krise legitimer Machtausübung. Die Frage ist nicht so sehr, wer die Urheber der in den Edikten immer wieder zur Rechtfertigung für das kaiserliche Vorgehen genannten Unruhen in Rom waren,<sup>173</sup>

<sup>169</sup> D. h. offenbar noch vor Zosimus' Verurteilung Julians und der mit ihm assoziierten Bischöfe, die in diesem Schreiben nicht genannt werden; *coll. Quesn.* 19 (PL 56, 499-500; 241 Haenel); Garnerius, *Dissertatio III* (PL 48, 404-407); zur Datierung s. oben Anm. 113; zu Constantius und seiner Sympathie für die afrikanische Partei s. oben S. 269-270.

<sup>170</sup> Zu Volusianus und seiner Verbindung mit Julian s. oben im dritten Kapitel S. 72, Anm. 200.

<sup>171</sup> *Coll. Quesn.* 19 (PL 56, 500; 241 Haenel); Garnerius, *Dissertatio III* (PL 48, 407). In seinem eigenen Erlaß wiederholte Volusianus dann aber nur die schon im Reskript vom 30. April erwähnten, wenn auch immer noch äußerst strengen Strafandrohungen von Proskription und Deportation: *coll. Quesn.* 20 (PL 56, 500; 241 Haenel); Garnerius, *Dissertatio III* (PL 48, 408-409). Die Edikte vom 9. Juni 419 (*coll. Quesn.* 16 [PL 56, 494]; 240 Haenel) und 9. Juli 425 (*const. Sirm.* 6 [911-912 Mommsen-Krüger]) stellen die betroffenen Bischöfe vor die Wahl einer schriftlichen Verurteilung der Häresie oder des Amtsverlusts (vgl. Wermelinger, Rom 203-204).

<sup>172</sup> Ein strengeres Vorgehen wird in diesem wie schon im früheren Reskript nicht aus Sorge um den Ruf des Stadtpräfekten, sondern zur Wahrung bzw. Wiederherstellung von Ruhe und Ordnung gefordert; s. *coll. Quesn.* 14 (PL 56, 491B; 238 Haenel): *...materia impacatae dissensionis inducta sit nouoque scandali fomite concitato beatissimae ecclesiae actu nutet attentata tranquillitas*; ebd. 19 (PL 56, 499-500; 241 Haenel): *...discordia animos commouet populorum...*

<sup>173</sup> Die Sicht der kaiserlichen Reskripte teilt Prosper *epit. chron.* an. 418 (MGH AA IX, 469) in seinem Bericht über den Angriff von Pelagiananhängern auf den kaiserlichen Beamten i. R. Constantius; vgl. Wermelinger, Rom 206, Anm. 358 (zur von Schubert [Prädestinatus 72-73] und Wiggers [Pelagianismus 1, 211] erwogenen Möglichkeit, daß Constantius dabei umkam); neuerdings auch De Bruyn, Constantius. Julian dagegen wirft der afrikanischen Partei vor, Unruhen geschürt zu haben: *Turb.* 1,1 (CChr. SL 88, 340.3f.); *seditionis auctores*; vgl. *Flor.* = Aug. c. *Iul. imp.* 1,73-74 (CSEL 85/1, 87-90); 1,134 (149); 2,3 (165-166); 2,128 (256); 3,35 (375); s. Wermelinger, Rom

sondern welches Vorgehen sich gegen sie legitimieren ließ. Der kultivierte Aristokrat sah die Dinge anders als der strenge Heermeister. Sein Edikt erwähnt die Todesstrafe nicht. Auch die Reskripte vom 9. Juni 419 und vom 9. Juli 425 reichen nicht an die Rhetorik des Constantiusreskripts vom Herbst 418 heran.<sup>174</sup> Diese Zurückhaltung des Staates und die Meinungsunterschiede auf höchster Ebene bezüglich des weiteren Vorgehens, die sich dahinter verbargen, konnten von Julian zunächst sicher als ein für sein Anliegen günstiges Zeichen gedeutet werden.<sup>175</sup>

Während derselben Zeit als Volusianus in Rom die Exekution kaiserlicher Verordnungen verschleppte, wandte sich Julian in Ravenna an einen *comes* Valerius, der, dem lebhaften Interesse nach zu urteilen, das zur selben Zeit Augustinus für ihn entwickelte,<sup>176</sup> eine für sein Anliegen wichtige, wenn auch nicht präzise definierbare Rolle am Kaiserhof gespielt haben muß.<sup>177</sup> In einem Brief an den *comes* legte Julian dar, daß die *tradux-peccati*-Lehre eine Verteufelung der Ehe impliziere.<sup>178</sup> Darüber, wie es scheint, verunsichert, wandte sich Valerius an Augustinus, mit dem er offenbar bereits in Kontakt stand.<sup>179</sup> Dieser versuchte, in einem ersten

206; Lamberigts, Zosimus 327-328. Lamberigts sieht sicher richtig, daß die theologische Etikettierung der Unruhen sekundär war. Es gab ständig Unruhen in Rom, und dieses Mal mochten sich die Parteien als Pelagianer und Afrikaner identifizieren (N. B. vor dem 30. April war die Position des Kaisers und vor Juni die Zosimus' noch offen). Fraglich ist jedoch, ob die kaiserliche Fraktion sich am 30. April für die stärkere Partei entschied. Eine klare Stellungnahme für Zosimus' (bisherigen) Kurs hätte ihn und die italienischen Bischöfe auf seiner Seite (z. B. Julian) gegen Afrika zur stärkeren Partei gemacht. Daß dies nicht geschah, hatte weniger mit der Situation in Rom zu tun als mit den besonderen Beziehungen Ravennas zur afrikanischen Kirche und persönlichen Überzeugungen der wichtigsten Entscheidungsträger (zu Constantius und Galla Placidia s. oben S. 269-270).

<sup>174</sup> Zu den Details s. oben Anm. 171; vgl. Lamberigts, Zosimus 328, Anm. 108, der die neuerlichen Edikte des Palladius vom Juni 429 (PL 56, 492-493) und Honorius vom 9. Juni 419 (PL 56, 493-494) als Ausdruck relativer Schwäche des kaiserlichen Vorgehens deutet.

<sup>175</sup> Vgl. damit auch noch einmal Augustins Sorge im Herbst 417, daß die Lösung des Pelagius- und Caelestiusproblems wieder und wieder verschleppt werden könnte; oben S. 264, Anm. 81 zu s. 131, 10 (PL 38, 734) *causa finita*; sowie Wermelinger, Rom 205.

<sup>176</sup> Aug. ep. 200,1 (CSEL 57, 293) von Ende 418 deutet an, daß Augustinus offenbar schon länger vergeblich auf Post von Valerius gewartet hatte und nun sichtlich erleichtert war, als gleichzeitig drei Briefe eintrafen, in denen der *comes* seine Sympathie mit der afrikanischen Sache beteuerte. Statt „Kontakte“ mit der Opposition zu pflegen, sah er sich, so seine Erklärung, lediglich deren lästigen Annäherungsversuchen ausgesetzt (Wermelinger, Rom 232; Lamberigts, Zosimus 325).

Nach Chastagnol (Fastes 290; s. Brown, Augustinus 317, Anm. 76) war Valerius auch mit Romulus, einem Großgrundbesitzer in Hippo und dem Adressaten von Aug. ep. 247 (CSEL 57, 585-589) verwandt. Brown ebd.: „Ob er auch ein Afrikaner war?“ Nach PLRE 2, 1143-1144, könnte er der Gatte einer in Syrakus begrabenen Adelpheia (PLRE 2,8) gewesen sein; zu weiteren Angaben vgl. unten Anm. 201; sowie unten S. 328-329.

<sup>177</sup> Iul. Flor. = Aug. c. Iul. imp. 1,10 (CSEL 85/1, 10) nennt ihn einen *potens homo*, kompetent, in der Streitsache als Richter (*iudex*) angerufen zu werden, und fähig, unfairen Praktiken mit dem Gewicht seiner Autorität (*mole dignitatis suae*) entgegenzuwirken.

<sup>178</sup> Iul. ep. Val. 2 (CChr. SL 88, 335.6-10); vgl. Aug. nupt. 1,1,1 (CSEL 40, 211-212); s. auch ebd. 1,2,2 (213.3-4): *quiddam litterarum ab eis conscriptum in tuas manus uenisse cognoui*. Dabei dürfte es sich aber noch nicht um Werke Julians gehandelt haben (vgl. oben S. 250-251).

<sup>179</sup> Darauf deutet jedenfalls Augustins banges Warten (ep. 200,1 [CSEL 57, 293]) auf Post von Valerius hin. Iul. Flor. = Aug. c. Iul. imp. 1,10 (CSEL 85/1, 10) äußert sich später empört darüber. Seiner Ansicht nach hatte die afrikanische Partei Druck auf Valerius ausgeübt (vgl. Wermelinger, Rom 232; gegen Lamberigts, Zosimus 325, Anm. 88, der Julians und Wermelingers Positionen zu verwechseln scheint), während er mit seiner Intervention lediglich einen Beitrag zur Klärung der Fragen habe leisten wollen (gegen Lamberigts ebd. ist deshalb nach Julians Ansicht seine eigene Intervention berechtigt, da sie einen Versuch darstellt, Klärung herbeizuführen, während vor ihm Augustinus versucht habe, die Wässer zu trüben).

Buch *de nuptiis et concupiscentia* Valerius' Zweifel zu zerstreuen.<sup>180</sup> Im Frühjahr 419 erreichte es Valerius in Ravenna,<sup>181</sup> kurze Zeit später auch Julian, der schon im Juni eine Gegenschrift verfaßt hatte, *ad Turbantium*.<sup>182</sup> Aus ihr ließ Valerius Exzerpte (*cartulae*) anfertigen und durch Alypius Augustinus zukommen.<sup>183</sup>

Valerius' Interesse an theologischen Inhalten machte ihn in Ravenna zu einer seltenen Erscheinung und – im Verbund mit seiner Position – für Julian zu einem wichtigen potentiellen Helfer; denn, so Julian, von den kaiserlichen Richtern war keiner an den Sachfragen interessiert. Gehässigkeit und Vorurteile dominierten.<sup>184</sup> Daß ein Kaisergericht einen für ein Bischofsgericht bestimmten Fall verhandelte, war nach Julian schlimm genug,<sup>185</sup> daß die Richter desinteressiert, inkompetent, schlecht informiert und befangen waren – ein Skandal. Valerius hatte die Macht, dem entgegenzuwirken und eine erneute Untersuchung einzuleiten.<sup>186</sup> Das war es, was Augustinus noch spät im Jahr 418 nervös auf Post von Valerius warten, Julian aber bis ins Frühjahr 419 hinein hoffen ließ. Vielleicht standen sich Valerius und Julian sogar näher, als aus den spärlichen erhaltenen Quellen unmittelbar ersichtlich wird. Was etwa könnte sich hinter dem Stück Information verbergen, ein Kolone Valerius', Valerianus, sei als Anhänger des Pelagius aus Rimini geflohen und nach Alexandrien gelangt, wo Cyrill ihn in den Klerikerstand aufnahm?<sup>187</sup> Julian hatte offenbar gute Gründe, auf Valerius als möglichen Helfer zu setzen.

Zu den positiven Entwicklungen traten nun freilich auch Rückschläge. Schwer, wenn zunächst auch nicht zu schwer, da sie nicht sofort in Kraft trat, wog die Verurteilung durch Zosimus noch kurz vor dessen Tod am 26. Dezember 418.<sup>188</sup> Zosimus wird sie auf das Reskript des Constantius hin ausgesprochen haben. Dieses hätte damit auf ihn einschüchternder gewirkt als auf den Stadtpräfekten. Beide Urteile zusammen dürften die Bereitschaft zum Protest gegen die früheren Entscheidungen empfindlich geschmälert haben. Valerius sollte sich unter diesen Bedingungen

<sup>180</sup> Zum Argument von *nupt.* vgl. Lössl, *Intellectus* 273-278.

<sup>181</sup> Vgl. Wermelinger, *Rom* 232, Anm. 75 zu *Aug. ep.* 194,1 (CSEL 44, 176).

<sup>182</sup> *Iul. Turb.* (CChr. SL 88, 340-396); vgl. Bruckner, *Vier Bücher*.

<sup>183</sup> Zu dieser Version der Abläufe vgl. *Aug. nupt.* 2,1-2 (CSEL 42, 253-254); *c. duas epp. Pel.* 1,1,1-3 (CSEL 60, 423-425); zu den *cartulae* Bruckner, *Julian* 41-46; *Vier Bücher*, 3-18. Augustinus reagierte auf die *cartulae* mit *nupt.* 2, auf *Turb.* als ganzes mit *c. Iul.* Julian erwiderte *nupt.* 2 mit *Flor.*, das Augustinus mit *c. Iul. imp.* beantwortete. Bei Wermelinger (*Rom* 232) entsteht der Eindruck, als habe Julian erst im Sommer 419 von Valerius' gleichzeitig laufenden Kontakten mit Augustinus erfahren und dann den seinen mit ihm abgebrochen, als Valerius Augustinus Auszüge von *Turb.* zukommen ließ. Es ist jedoch nicht nötig anzunehmen, „Julians Verhältnis zu Valerius ha[be] sich in diesem Moment abgekühlt“ (ebd.). Es wurde aus praktischen Gründen unterbrochen, als Julian ins Exil ging. Wie auch Wermelinger bemerkt, hat Julian Valerius die Kontakte mit Augustinus, von denen er spätestens durch *nupt.* 1 erfuhr, und seine Entscheidung zugunsten der afrikanischen Seite später nie offen übelgenommen, sondern die alleinige Verantwortung dafür Augustinus bzw. der afrikanischen Partei angelastet, von der Valerius (etwa auch durch die Implikationen von Augustins Ehelehre) unter Druck gesetzt worden sei.

<sup>184</sup> *Iul. Turb.* 1,2a (CChr. SL 88, 341), von *Aug. c. Iul.* 3,2 (PL 44, 701-702) in indirekter Rede paraphrasiert: *de iudiciis ... dicis non potuisse uos agere causam uestram, quia nemo de rebus dubiis bene consultat, nisi qui ab odio ira et amicitia uacuum pectus attulerit...*

<sup>185</sup> *Iul. Turb.* 1,7,9 (CChr. SL 88, 342.54-57; 61-63); *Aug. c. Iul.* 2,37; 3,2-3 (PL 44, 700-703).

<sup>186</sup> So die Implikation *Iul. Flor.* = *Aug. c. Iul. imp.* 1,10 (CSEL 85/1, 10); vgl. oben Anm. 177.

<sup>187</sup> *Euseb. ep. Cyrill.* = *coll. Auell.* 49 (35, 113-115); vgl. *Iul. Flor.* = *Aug. c. Iul. imp.* 4,88 (PL 45, 1389); *Aug. ep.* 4\* (CSEL 88, 26-29; BAug 46B, 108-117; Kommentar ebd. 430-442).

<sup>188</sup> Vgl. *Aug. c. duas epp. Pel.* 1,3 (CSEL 60, 424); *c. Iul.* 1,4,13 (PL 44, 648); *damnator tuus Zosimus*; *Merc. comm. Caelest.* = *coll. Palat.* 36 (ACO I/V/1, 68.24-26).

kaum noch als Helfer erweisen können bzw. wollen.<sup>189</sup> Ihn hat Julian jedoch später in Schutz genommen. Unter Druck sei er gestanden, als er kraft seines Amtes (*mole dignitatis*) eine neuerliche Untersuchung der Streitsache verhindert habe.<sup>190</sup> Dafür daß auch auf Zosimus und seine Leute Druck ausgeübt wurde – bereits im Juni 418, als sie Pelagius und Caelestius, und dann erneut gegen Jahresende, als sie ihn und siebzehn weitere Bischöfe<sup>191</sup> verurteilten – hatte Julian weniger Verständnis. Sie hatten sich seiner Ansicht nach der Pflichtverletzung (*praeuaricatio*) schuldig gemacht. Daß es Ende 418 und Anfang 419 bei der Wahl von Zosimus' Nachfolger zu gewaltsamen Unruhen und vorübergehend sogar zu einer Kirchenspaltung in Rom kam, deutete er als Strafe Gottes. Die Sympathisanten Pelagius' und Caelestius' und die Gegner der *tractoria* waren jedenfalls nicht für sie verantwortlich zu machen.<sup>192</sup> Sie profitierten freilich von ihnen, insofern bis zum Amtsantritt des Bonifatius am 10. April 419 (und darüberhinaus) sämtliche noch bis zu seinem Tod gefaßten Beschlüsse Zosimus' im Grunde ohne Wirkung blieben.<sup>193</sup>

Insgesamt dünkte Julian daher seine Situation während der Zeit zwischen Juni 418 und Juni 419, den spärlichen Quellen nach zu urteilen, offenbar günstiger, als sich aus späteren Werken wie *Flor.*, aber auch schon *Turb.*, rekonstruieren zu lassen scheint; und auch noch in *Flor.* legte er alles andere als eine defätistische Haltung an den Tag.<sup>194</sup> Falls er schon während jener Zeit von Zahlungen der afrikanischen Bischöfe an römische Aufwiegler und Höflinge in Ravenna wußte, rückte er dies nicht in den Mittelpunkt seiner Polemik, jedenfalls solange er noch mit einem für ihn günstigen Ausgang der Streitsache mit Hilfe von Vertretern letzterer rechnen konnte. Doch könnte er bereits in *Turb.* über die erwähnten Vorwürfe richterlicher Inkompetenz und Befangenheit hinaus Bestechungsvorwürfe gegen die Afrikaner erhoben und Augustinus diese im Zuge der Edition der Fragmente in *nupt.* und *c. Iul.* unterschlagen haben.<sup>195</sup> Die Mission des Alypius, der die Bestechungsleistungen nach Ravenna gebracht haben soll, erfolgte im Frühjahr 419, noch kurz vor der Abfassung von *Turb.* Wie auch immer, erst in den erhaltenen Fragmenten von *Flor.* finden sich die erwähnten Anklagepunkte: Die von den kaiserlichen Re-

<sup>189</sup> Nach Brown (Augustinus 317-318) könnte es neben den äußeren Umständen auch sein, daß Augustins Theologie sich ganz einfach als attraktiver für Valerius erwies als Julians.

<sup>190</sup> *Iul. Flor.* = *Aug. c. Iul. imp.* 1,10 (CSEL 85/1, 10-11); vgl. Wermelinger, Rom 232; Lambrechts, Zosimus 325, bes. Anm. 89.

<sup>191</sup> *Aug. c. duas epp. Pel.* 1,3 (CSEL 60, 424.19-20) redet hier vom Brief an Rufus von Thessalonike, den achtzehn im gleichen Irrtum wie Julian befangene Bischöfe unterzeichnet hätten: *quam decem et octo uelut episcopi participes eius erroris ... ausi sunt Thessalonicam scribere.*

<sup>192</sup> *Iul. Turb.* 4,275-276 (CChr. SL 88, 387.158-162); s. *Aug. c. Iul.* 6,37-38 (PL 44, 842-843): *Zosimum praeuaricationis accusas ... de constituendo episcopo dissensionem populi Romani ... uocas ultionem dei.* Das umstrittene Vorgehen gegen die Pelagianer hatte also in der Tat keine Ruhe einkehren lassen (vgl. oben Anm. 173 sowie S. 279-280 zur Frage der zu ergreifenden Maßnahmen). Die Spaltungen in römischer Kirche und Gesellschaft waren offenbar endemisch.

<sup>193</sup> Vgl. dazu unten zu Beginn des folgenden Abschnitts. Unmittelbar nach seinem Amtsantritt sollte auch Bonifatius (s. etwa Hier. *epp.* 153.154 [CSEL 56, 366-367] und das Reskript vom Juni 419) unter Druck geraten, weiter gegen Julian vorzugehen (vgl. Wermelinger, Rom 242-243).

<sup>194</sup> So Wermelinger (Rom 234, Anm. 88) zu *Iul. Flor.* = *Aug. c. Iul. imp.* 2,2-3; (CSEL 85/1, 164-166); 2,11 (169-170): *fides ... habemus in deum qui ... frequenter desperatas temporum leuauit ruinas;* 6,1 (PL 45, 1507).

<sup>195</sup> Zur Tendenz Augustins, bei der Überlieferung der Fragmente Unbequemes zu unterschlagen, s. Bruckner, Vier Bücher, 5-6.9-18. Zu *c. Iul. imp.* ist in diesem Zusammenhang auch zu beachten, daß Augustinus das Werk vor seinem Tod nicht mehr eingehend redigieren konnte.



skripten als Grund für die polizeilichen Maßnahmen angeführten „Aufstände von Pelagiusanhängern in Rom“ seien in Wirklichkeit vom mit Geldern der afrikanischen Bischöfe gekauften Mob angeheizt worden.<sup>196</sup> Valerius sei unter Druck gesetzt und im Glauben irregeleitet worden.<sup>197</sup> Die Afrikaner hätten mit am Hof einflußreichen Frauen, Offizieren und Troßknechten verhandelt statt, was der Kirche weitaus mehr genützt hätte, mit ihresgleichen. Sie hätten mit achtzig, vielleicht sogar mehr, aus ihrer Armenkasse finanzierten Rössern höfische Kavallerieoffiziere auf ihre Seite gezogen.<sup>198</sup> Erbschaften reicher Damen seien eine weitere Geldquelle für Bestechungsversuche gewesen.<sup>199</sup>

Augustinus dementierte die Anschuldigungen summarisch. Julian habe sie entweder selbst erfunden oder sich von anderen aufbinden lassen.<sup>200</sup> Was die Pferdelieferungen angeht, so wäre es prinzipiell möglich, daß sie zufällig zeitgleich mit Alypius in Ravenna eintrafen, ohne daß dieser etwas mit ihnen zu tun gehabt hätte; oder er stand zwar offiziell (als Bischof der Herkunftsregion) mit ihrer Auslieferung in Verbindung, aber in einer Weise, die unter normalen Bedingungen kaum jemandem als verdächtig aufgestoßen wäre.<sup>201</sup> Mit dem Vorwurf von Geldzahlungen an afrikafreundliche Kreise in Rom und Ravenna verhält es sich kaum anders. Daß Gelder von Afrika nach Italien flossen, ist mehr als wahrscheinlich, auch auf dem Hintergrund der Auswirkungen des Gotenzugs auf die Lebensverhältnisse in Italien.<sup>202</sup> Zahlungen solcher Art brauchte Augustinus nicht zu dementieren. Die Beweislast, daß sie letztlich unlauteren Zwecken dienten, lag gänzlich bei Julian. Daß er die Vorwürfe, wie es scheint, in aufrichtiger Unerschrockenheit und hart-

<sup>196</sup> *Iul. Flor.* = *Aug. c. Iul. imp.* 1,41 (CSEL 85/1, 30): *tu [Augustine] continuo sellularios opifices omneque in nos uulgu accendas*; 3,35 (374-375): *cur seditiones Romae conductis populis excitastis?*; vgl. 2,1-3 (164-166).

<sup>197</sup> *Iul. Flor.* = *Aug. c. Iul. imp.* 1,10 (CSEL 85/1, 10-11).

<sup>198</sup> *Iul. Flor.* = *Aug. c. Iul. imp.* 1,42 (CSEL 85/1, 30): *uociferans cum feminis cunctisque calonibus et tribunis, quibus octoginta aut amplius equos tota Africa saginatos collega tuus nuper adduxit Alypius*; 3,35 (375): *cur de sumptibus pauperum saginastis per totam paene Africam equorum greges, quos prosequente Aypio tribunis et centurionibus destinastis?*

<sup>199</sup> *Ebd.*: *cur matronarum oblatis hereditatibus potestates saeculi corrupistis?*

<sup>200</sup> *Aug. c. Iul. imp.* 1,42 (CSEL 85/1, 30-31): *haec ipse finxisti*; 1,74 (90): *aut sciens calumnias, si tu ista mentiris, aut nescis, quid loquaris, cum mentientibus credis*; 3,35 (375): *sicut falsa sunt crimina, quae obicis nobis, ita falsa sunt dogmata, quae fingitis uobis*.

<sup>201</sup> Vgl. Lamberigts, Zosimus 326; unter Verweis auf Steier, Pferd 1440-1441: Nach dem Verlust Spaniens kamen vermehrt Lieferungen für die Kavallerie aus Afrika. Die oben S. 269 erwähnten guten Beziehungen zwischen Ravenna und den afrikanischen Bischöfen auf dem Hintergrund des Donatistenproblems könnten auch in der Form eines traditionellen *do-ut-des*-Verhältnisses ihren Ausdruck gefunden haben; s. dazu auch Brown, Augustinus 318; Macht 28 (zum Finanzgebaren Cyrills von Alexandrien; zu dessen Rolle im Komplott gegen Nestorius s. unten S. 310). In der hss Überlieferung von *nupt.* wird Valerius mitunter als *magister equitum* bezeichnet; s. dazu jetzt Mathisen, Fragment 183 (gegen PLRE 2, 1143-1144: Valerius 3; PLRE 2, 1288: Liste der *magistri equitum*). Ob dies aber auf historischen Tatsachen gründet oder nicht doch eher auf die hier zitierten Anspielungen Julians zurückgeht, läßt sich nicht mehr feststellen.

<sup>202</sup> Brown (Pelagius 190) beschreibt die Lage wohl etwas zu rosig. Sicherlich, die Stimmung in Italien war optimistischer als 410 (vgl. Courcelle, Histoire 104-111), Teile Roms waren wiederaufgebaut (CIL VI, 37128), die öffentlichen Dienste funktionierten wieder (Olympiod. frg. 25 [FHG 4, 62] von 414; *Cod. Theod.* 14,4,10 von 419; vgl. Matthews, Olympiodorus), der Kaiser hielt 417 nach dem Sieg über den Usurpator Priscus Attalus (vgl. Matthews, Aristocracies 316-318.354) in Rom einen Triumphzug ab (Prosper *epit. chron.* an. 417 [PL 51, 592A; MGH AA IX, 469]), doch daß man von einer „Normalisierung“ der Lage in Italien allgemein noch weit entfernt war, zeigt z. B. das oben Anm. 130 erwähnte, die Lage in Kampanien illustrierende Steuerentlastungsdekret.

näckig wiederholte, steigert zwar ihre Glaubwürdigkeit. Ein abschließendes Urteil über die Vorgänge erlaubt es jedoch nicht.

Bei den in *Flor.* erhobenen Korruptionsvorwürfen gegen die afrikanische Partei handelt es sich letztlich aber auch nur um Beiwerk. Im Kern klagte Julian, wie er bereits in *Turb.* deutlich sagte, daß der Prozeß gegen Caelestius, Pelagius und ihre Lehre seit Mai 418 in seinem Wesen ein unfairer (*nefarie*) war: Die Richter waren befangen,<sup>203</sup> machtpolitische Interessen des Kaisers standen im Vordergrund und triumphierten über das kirchliche Anliegen.<sup>204</sup> Mit Mitteln demagogisch-populistischer Rhetorik appellierten Vertreter der Majorität wie Augustinus an die niedrigsten Motive vor allem weniger gebildeter Christen.<sup>205</sup> Wer versuchte, sich auf der Basis unbestrittener Glaubenslehren ein eigenes Urteil zu bilden, wurde mit neu-erfundenen Ausdrücken wie Caelestianer und Pelagianer als Häretiker abgestempelt.<sup>206</sup> Es entstand ein Klima, in dem viele Bischöfe unter Zwang, hilflos und isoliert von ihren Bischofssitzen aus die *tractoria* unterzeichneten.<sup>207</sup> Das Forum etwa einer Synode, das Rückfragen und klärende Diskussionen erlaubt hätte, wurde ihnen versagt. Unfreiwillig wurden sie so zu Bekennern einer vom Manichäismus beeinflussten Lehre, die offensichtlich fundamentale Vernunft- und Glaubenseinsichten leugnete, namentlich die Grundsätze der Wahlfreiheit (*liberum arbitrium*), der Gutheit und Gerechtigkeit Gottes und der prinzipiellen und irreversiblen Gutheit der Schöpfung.<sup>208</sup>

Julians Protest ist damit weniger Ausdruck eines elitären, aristokratischen Denkens und Gehabes *per se*.<sup>209</sup> Julian war sich zwar durchaus seiner edlen Herkunft und seines Standes bewußt.<sup>210</sup> Mut zum Selbststand gegenüber Kaiser und Kirche zählte zu seinen Lebzeiten aber gerade nicht zu den Tugenden des Adels.<sup>211</sup> Die

<sup>203</sup> Nach Iul. *Turb.* 1,2a (CChr. SL 88, 341) widersprach ihre Haltung dem Prinzip: *nemo de rebus dubiis bene consultat, nisi qui ab odio ira et amicitia uacuum pectus attulerit.*

<sup>204</sup> Iul. *Turb.* 1,7.9 (CChr. SL 88, 342): *potius ab Imperatore responsum ... episcopale iudicium denegari...* (s. oben S. 269).

<sup>205</sup> Iul. *Turb.* 4,251 (CChr. SL 88, 385): *[dixit Iulianus Augustinum] uulgum ... excitare conatum [esse];* 253 (ebd.): *[Augustinus: dicis, Iuliane, quod] certaminis singularis oblitus in uulgus refugerim.*

<sup>206</sup> Iul. *Turb.* 1,1 (CChr. SL 88, 340): *liberi confessor arbitrii et dei conditoris Caelestianus et Pelagianus uocatur.*

<sup>207</sup> Vgl. Iul. *ep. Ruf.* 28 (CChr. SL 88, 340): *simplicibus episcopis sine congregatione synodi in locis suis sedentibus extorta subscriptio est.*

<sup>208</sup> Ebd. (340-341): *simplices iniquo sermone perterriti ... sanam fidem deserunt ... ne igitur uocentur haeretici;* 6 (341-342) *[dixit Iulianus] in causa iudicandi, amoto strepitu turbarum, de omni ordine conuersationis hominum, siue sacerdotum siue administrantium siue praefectorum, ad discussionem talium rerum non solum nomina, sed eligendam esse prudentiam et honorandam esse paucitatem, quam ratio eruditio libertasque sublimat.*

<sup>209</sup> Wie in der Literatur oft angedeutet; s. Wermelinger, Rom 233; Brown, Augustinus 335, Iul. *Flor.* = Aug. c. Iul. imp. 2,2 (CSEL 85/1, 165) zitierend: *eripiuntur ecclesiae gubernacula rationis, ut erecto cornu uelificet dogma popolare.* „Dogma des Pöbels“ (übers. Bernard) ist hier aber nicht das „vom (ungebildeten) Volk“ vertretene, sondern das von den führenden Bischöfen der afrikanischen Partei „im Namen des Volkes“ propagierte Dogma; richtiger Lamberigts, Zosimus 327: 'As an aristocrat who felt very strongly about fairness, erudition and freedom of inquiry he expressed his abhorrence of the fact that the street had won out over common sense.'

<sup>210</sup> Vgl. dazu oben im zweiten Kapitel S. 31-37.

<sup>211</sup> Die „aristokratischen Helfer des Pelagius“ waren die ersten, die „umfielen“ und sich dabei, wie auch schon ihre Ahnen im Machtkampf zwischen Kaiser und Senat, als „biegsam wie Weiden im Wind“ (Amm. Marc. *res gestae* 27,11,2) erwiesen; vgl. Brown, Pelagius 191, etwa zu Juliana, Demetrias' Mutter. Aug. *ep.* 188 (s. oben Anm. 117 auf S. 271) warnt sie, Pelagius nicht weiter zu

populistische Verunglimpfung des „Pelagianismus“ als aristokratisch-elitär reicht jedoch weit zurück. Sie findet sich etwa – bezeichnenderweise – bereits im kaiserlichen Reskript vom 30. April 418.<sup>212</sup> Was hier als Ausdruck aristokratischer Arroganz beschrieben wird, ist aber nicht etwa die Verachtung der Masse der Ungebildeten, sondern der Widerstand gegen den militant-demagogischen Populismus von Bischöfen wie Augustinus, die nach Julians Ansicht im Namen des einfachen Volkes konstitutionell sanktionierte Entscheidungsfindungsprozesse unterminierten und dadurch die *simpliciores* gerade aus ihnen ausschlossen, statt ihre Partizipation, soweit wie möglich, zu gewährleisten. In der Tat war Augustins Berufung auf die (afrikanische) Volksfrömmigkeit, etwa im Bereich seiner Erbsündenlehre, als universaler Maßstab für eine Dogmenentwicklung fragwürdig, wenn es etwa in Julians Heimatregion eine Volksfrömmigkeit gab, die ohne die Vorstellung eines *reatus* auszukommen schien.<sup>213</sup> Julians Arroganz erschöpft sich darin, daß er sich als Bischof von Aeclanum den Luxus erlaubte – und ihn sich aufgrund seiner einflußreichen Kontakte in West wie Ost offenbar auch leisten zu können glaubte, seine eigene Position zu verteidigen, sich dabei zum Anwalt jener schweigenden Minderheit aufzuschwingen, von der er glaubte, daß sie seine Position teilte, und, wenn nötig, dafür ins Exil zu gehen, statt den Weg zu wählen, der weniger Privilegierten als ihm seiner Ansicht nach aufgezwungen wurde, nämlich, eine Lehre zu unterschreiben, deren Widerspruch zur schrift- und traditionsgemäßen christlichen Heilsbotschaft ihm eklatant vor Augen stand.

Julians moralischer Anspruch wird häufig an seinem politischen Verhalten gemessen. Dieses scheint von dem seiner Gegner ja nicht wesentlich verschieden gewesen zu sein.<sup>214</sup> Hätte er die Oberhand behalten, so wird dabei im Grunde unterstellt, hätte er für die Verurteilung anderer gesorgt. Dieser Schluß ist jedoch nicht zwingend. Julians Ärger über Zosimus' *tractoria* und die weitere Entwicklung der Affäre war ja vor allem dadurch provoziert worden, daß es überhaupt zu Verurteilungen gekommen war. Zwar hatte im Herbst 417 auch Zosimus die Afrikaner daran erinnert, daß die Klage auf sie zurückfallen könnte, wenn sie sie weiter vorantrieben; und im Rückblick kann in der Tat gefragt werden, ob eine Revision nicht notwendigerweise, rechtlich zwingend, eine Gegenklage zur Folge gehabt hätte – was es für die afrikanische Partei überlebensnotwendig machte, eine solche um jeden Preis zu verhindern. Davon abgesehen aber – und wohl auch grundsätzlich – war die Strategie der pelagiusfreundlichen Partei durchgängig eher defensiver Natur, ob aus Überzeugung oder aufgrund der Stärke der afrikanischen Partei in Ra-

---

unterstützen. Innoc. ep. 15 (PL 20, 518) hatte sie als vorbildliche Christin gelobt. *Lib. pont.* (1,238 Duchesne; vgl. Brown, *Aspects* 180) assoziierte Demetrias mit Leo. Ähnlich paßten sich auch andere Aristokraten an; zu Paulinus vgl. Mratschek, Briefwechsel 533. Mit *simplices* hat Julian auch sie mitgemeint, Christen ohne eigene Stimme in den theologischen Auseinandersetzungen.

<sup>212</sup> *Coll. Quesn.* 14 (PL 56, 490-492; 238-239 Haenel); Garnerius, *Dissertatio* III (PL 48, 379-386, 381): *insignem notam plebeiae aestimat utilitatis sentire cum cunctis...* Brown (Pelagius 189) deutet die Stelle als „schrille Antwort auf asketische Eskapaden exzentrischer Adliger“ wie etwa Melanias der Jüngeren und Pinians. Es geht hier jedoch nicht um asketisches Verhalten, sondern um theologischen Dissens.

<sup>213</sup> Vgl. Brown, Augustinus 338-339. Brown widerspricht sich aber, wenn er die Vorstellung eines Erbübels zunächst als universal spätantik bezeichnet, dann aber Julian als konservativem Adligen eine positivere Einstellung zur Geschöpflichkeit und Sexualität als Augustinus bescheinigt.

<sup>214</sup> Vgl. etwa Lamberigts, Zosimus 326: '...whether the African episcopate used underhanded tricks or not, they managed to get the political authorities onto their side and Julian did not.'

venna, sei dahingestellt; d. h. ihr Ziel war nicht in erster Linie die (Gegen-) Verurteilung der afrikanischen Position, sondern ihre Akkommodation. Nur insofern er zum Dogma erhoben worden war, bezeichnete Julian den Glauben an die *tradux peccati* einen Einbruch des Manichäismus in die katholische Kirche – *ad ruinam ecclesiae*. Wäre er *indisciplinata fides* geblieben, wäre seiner Einschätzung nach kaum eine Gefahr von ihm ausgegangen.

Peter Brown schrieb: „Die Tatsache, daß der pelagianische Streit überhaupt ins Rollen geriet und dann mit einer derart massiven kirchlichen Intervention beendet wurde, ist an sich schon ein Meilenstein in der Kulturgeschichte der lateinischen Christenheit..., der Höhepunkt einer Generation überschwenglicher Kreativität, einer Renaissance lateinischer christlicher Kultur... Sie versetzte die Christen des lateinischen Westens in die schmeichelhafte Position, tatsächlich – endlich! – eine Häresie produziert und sich dann als fähig erwiesen zu haben, sie zu verurteilen. Das Identitätsgefühl, das dieser zweigliedrige Prozeß in der katholischen Kirche im Westen erzeugte, sollte nicht unterschätzt werden.“<sup>215</sup> Doch war der Streit bis jetzt überhaupt ins Rollen geraten? War die kirchliche Intervention massiv? Beendete sie den Streit? Ist Zosimus' *tractoria* wirklich als ein Gipfelpunkt der Renaissance des 4./5. Jahrhunderts zu betrachten? Hätte ein östlicher Bischof ähnlich reagiert wie Zosimus oder nicht vielmehr eine Spaltung im großen Stil riskiert; und wäre dies nicht eher Zeichen einer erstarkenden Identität gewesen als die unsichere Haltung Roms gegenüber Afrika und Ravenna? Steht deshalb nicht eher ein Bischof wie Julian für eine sonst eher in der Krise befindliche westliche Identität?

Als Julian nach dem Juni 419 Italien verließ, suchte er nicht grundlos im Osten nach Hilfe. Zumindest würde dem Westen die Auseinandersetzung mit ihm in der Folgezeit nicht erspart, Augustins Wunsch, die Akten endlich zu schließen (*causa finita*), unerfüllt bleiben. Günstigstenfalls würde ein Konzil die zweifelhaften Urteile von 418/419 sogar aufheben und ihn in seiner Haltung bestätigen. Der Streit fing also gerade erst an. Sein Ausgang war noch längst nicht entschieden.

## JULIAN IM OSTEN

### Der Weg ins Exil (Sommer 419)

Am 26. Dezember 418 war Zosimus in Rom gestorben. Kurze Zeit vorher hatte er, wahrscheinlich unter dem Eindruck des Constantiusreskripts vom Herbst 418, gegen Julian und siebzehn weitere Bischöfe wegen ihrer fortgesetzten Proteste und Weigerung, die *tractoria* zu unterzeichnen, den Häretikerbann ausgesprochen.<sup>216</sup> Am 29. Dezember 418 fand die Wahl zum Nachfolger des Zosimus statt. Anders als Zosimus' Wahl verlief sie nicht reibungslos. Das Wahlgremium spaltete sich. Es kam zur Wahl zweier Bischöfe, Eulalius und Bonifatius, und zu gewalttätigen Ausschreitungen ihrer Anhänger. Erst am 10. April 419 wurde Bonifatius von Honorius in seinem Amt bestätigt und die Situation beruhigte sich.<sup>217</sup> Bis dahin wa-

<sup>215</sup> Brown, *Patrons* 216-217.

<sup>216</sup> Zu den Belegen s. oben Anm. 188.191.

<sup>217</sup> Vgl. Wermelinger, *Rom* 239-241; Caspar, *Papsttum* 361-364; *coll. Auell.* 14-37 (CSEL 35, 59-84); zur Rolle Constantius' und Galla Placidias s. Ensslin, *Placidia* 1918; Oost, *Galla Placidia*,

ren Zosimus' Beschlüsse gegen Julian und seine *socii* wirkungslos geblieben.<sup>218</sup> In mehreren Briefen des Hieronymus aus dieser Zeit finden sich Hinweise darauf, daß die Gegner in Sorge waren, dies könnte so bleiben.<sup>219</sup> In der Tat unternahm Bonifatius zunächst nichts.<sup>220</sup> Die Forderung nach einem weiteren kaiserlichen Edikt, das dann am 9. Juni 419 erlassen wurde, stellte Aurelius von Karthago.<sup>221</sup> Julians Briefe an die Römer und an Rufus widerlegte Augustinus.<sup>222</sup> Der Besuch

157-168; Sirago, Galla Placidia, 225-230; zur Rolle des *praefectus urbis* Symmachus Chastagnol, Préfecture 172-176. Gegen Oost (Galla Placidia, 167-168) hält Wermelinger (Rom 241) es für unmöglich anzugeben, ob sich die Parteien des Eulalius und Bonifatius entlang der Trennungslinien zwischen Pelagianern und Katholiken aufspalteten. Das Schweigen der Quellen legt nahe, daß die Proteste gegen die Verurteilung Pelagius' und Caelestius' wenig mit dem eulalischen Schisma zu tun hatten. Auch Julian hielt die Angelegenheiten separat (s. oben S. 282, Anm. 192). Sein eigenes Anliegen war die Revision eines zweifelhaften Rechtsakts Zosimus' und des Kaisers. Der Konflikt um die Nachfolge des Zosimus entbrannte im Kontext eines kirchenpolitischen Machtkampfs, dessen Hintergründe freilich im Dunkeln liegen. Wie im Fall der Anhänger Pelagius' und Caelestius' kann nicht gesagt werden, daß die sogenannte Adelpartei (vgl. Gmelin, Auctoritas 127-129; Hartke, Kinderkaiser 403-426; Klein, Symmachus; Brown, Aspects) Eulalius, der Kaiser und die Diakone aber Bonifatius unterstützten (vgl. Caspar, Papsttum 257-259; Wermelinger, Rom 241). Zwar unterstützte Symmachus Eulalius (s. coll. Auell. 29,4 seine Verteidigung des präsumptiven Verhaltens Eulalius'), aber auch Honorius und – im Hintergrund – Galla Placidia waren anfangs nicht gegen ihn (s. coll. Auell. 18,2-3; anders jedoch Sirago, Ensslin und Chastagnol), während Bonifatius auch Rückhalt im Adel besaß (zu seiner Herkunft s. Wermelinger, Rom 241, Anm. 116; lib. pont. [227 Duchesne]; Harnack, Herkunft 1050; Chastagnol, Fastes 293; PLRE 1, 1143). Durch Beziehungen zu Paula und Eustochium (vgl. Hier. epp. 153.154 an Bonifatius und Donatus [CSEL 56, 356-358]) war er mit der Familie der *Caeionii* verbunden. Falls ihn dies auch mit Julian in Beziehung brachte (vgl. dazu oben im dritten Kapitel S. 29), ließ er sich dadurch jedoch nicht zu dessen Gunsten in seiner Politik beeinflussen. Freilich wurde auch er schon bald nach seinem Amtsantritt unter Druck gesetzt, dem Anliegen Julians nicht stattzugeben (vgl. Wermelinger, Rom 242-243). Sein späteres Vorgehen gegen Patroklos von Arles gilt als Zeichen dafür, daß er nicht der Kandidat Galla Placidias und Constantius' war (Caspar, Papsttum 382-383). Auch Symmachus ist nicht ohne weiteres festzulegen. Ihm wurde später von beiden Seiten Begünstigung vorgeworfen (vgl. Wermelinger, Rom 240, Anm. 111; 241: „Der senatorische Adel ... darf nicht als eine homogene Körperschaft angesehen werden“). Julians Anliegen wurde in der Folgezeit von den römischen Bischöfen durch ein Totschweigen der Maßnahmen Zosimus' und eine stillschweigende Übernahme der Kanones von Karthago als römisch bzw. universal-westlich „gelöst“, d. h. die Pelagianer und ihr Glaube blieben gebannt, die Legitimität ihrer Verurteilung galt in ihren Augen durch Innozenz' Urteil von 417 und dem des Konzils von Karthago von 418 als unwiderruflich gewährleistet (vgl. Wermelinger, Rom 238-239).

<sup>218</sup> Vgl. Wermelinger, Rom 242-243; sowie oben in diesem Kapitel S. 282.

<sup>219</sup> Zu Hieronymus' Position s. schon ep. 152 (CSEL 56, 364) an Riparius vom Herbst 418 die Rede vom *furor Iuliani et sociorum eius*; dann ep. 153 (366) vom Frühjahr oder Sommer 419 die Ermahnungen an Bonifatius, den Kampf gegen die Häresie in aller Härte weiterzuführen, und ep. 154 (367) an Donatus vom Herbst 419 (Frühjahr 420?) die Ermahnung an Marius Mercator (!), in der Polemik nicht nachzulassen. Daß Hieronymus sogar den von Augustinus zur Mäßigung in seinem Vorgehen gegen die Pelagiusfreunde angehaltenen Mercator zu größerem Verfolgungsseifer anstachelt (die Pelagianer seien mit Stumpf und Stiel auszurotten, mit dem Schwert Christi seien sie geistlich zu schlachten und in Stücke zu hauen, da Heilmittel nichts mehr ausrichten könnten), zeugt allerdings von einer gewissen Hysterie, die der politischen Wirklichkeit nicht in jeder Hinsicht gerecht werden dürfte. Dennoch ist festzuhalten, daß eine gewisse Unsicherheit bezüglich der Position des Bonifatius bestand (vgl. Kelly, Jerome 329-331; Rebenich, Hieronymus 203).

<sup>220</sup> Gegen Prosper c. collat. 21,1 (PL 51, 271), er sei mit apostolischen Dekreten und kaiserlichen Beschlüssen gegen die Pelagianer vorgegangen, s. Wermelinger, Rom 243.

<sup>221</sup> Vgl. coll. Quesn. 16 (PL 56, 493-494; 240 Haenel); vgl. Wermelinger, Rom 242-243.

<sup>222</sup> Prosper c. collat. 21,1 (PL 51, 271A) hielt eine Erklärung für angebracht: Zwar hätte Bonifatius leicht selbst eine Erwiderung schreiben können. Um sein Vertrauen zu bekunden, habe er jedoch Augustinus um die Abfassung einer solchen gebeten.

Alypius' in Rom im Sommer 419 scheint zwar vertrauensbildend gewirkt zu haben,<sup>223</sup> Augustins *c. duas epp. Pel.* vorangestellter Widmungsbrief an Bonifatius verrät jedoch weiterhin einen leicht mißtrauischen Unterton.<sup>224</sup> Offenbar erschien den Gegnern Julians Bonifatius' Haltung selbst nach dem 9. Juni 419<sup>225</sup> nicht entschlossen genug.<sup>226</sup> Doch sollte Bonifatius tatsächlich unwillig gewesen sein, gegen Julian vorzugehen, waren sein Schweigen und seine Untätigkeit das Äußerste, was er für ihn tun konnte; und auch dies reichte im Sommer 419 allmählich nicht mehr aus, um ihn in Italien politisch handlungsfähig zu erhalten. An diesem Punkt könnte Julian sich entschieden haben, in den Osten zu gehen.<sup>227</sup>

<sup>223</sup> Vgl. Aug. *c. duas epp. Pel.* 1,1,1-3 (CSEL 60, 423-425); Mandouze, Prosopographie 63-64. Dies ist auch auf dem Hintergrund der Auseinandersetzungen um Apiarius zu sehen (s. Merdinger, Rome; Roman Bishops, 729), deren Beilegung sich ebenfalls abzeichnen begann.

<sup>224</sup> Aug. ebd. Gegen Prosper *c. collat.* 21,1 (PL 51, 271) scheint Augustinus sich von sich aus an Bonifatius gewandt zu haben (*ausus sum ... ad tuam beatitudinem scribere de his rebus*), mit einem Anliegen, das, wie er unterschwellig meint, eigentlich auch ihn, Bonifatius interessieren sollte (*de his rebus quae hoc tempore episcopalem curam, si qua in nobis est, ad uigilantiam pro grege dominico stimulo recentiore sollicitant*); vgl. Wermelinger, Rom 243-244. Bonifatius hatte Iul. *ep. Rom.* und *ep. Ruf.* Alypius nur mitgegeben, damit Augustinus sie einsehe (*indicaui enim mihi frater meus quod eas illi dare ipse dignatus es*). Augustins Bemerkung, *ago autem gratias quod eas me latere noluit litteras*, könnte sogar andeuten, daß Bonifatius sich u. U. dem Verdacht ausgesetzt hätte, Julian zu begünstigen, hätte er die Dokumente zurückgehalten. Zu fragen wäre auch, wie diese in seinen Besitz gelangten. Augustins Erklärung, *uigilantissima diligentia fratrum nostrorum*, hat ebenfalls einen seltsamen Klang. War Bonifatius von afrikanischen Spionen umgeben oder wollte Augustinus den Verdacht von ihm abwenden, er stehe mit Julian in direktem Kontakt? S. dagegen Augustins Erleichterung in *ep.* 16\*,3 (CSEL 88, 87; BAug 46B, 272-275) gegen Ende d. J. 419 (zur Datierung s. Duval in: BAug 46B, 498-504) darüber, daß Bonifatius, wie ihm zu Ohren gekommen sei, endlich gegen die Pelagianer durchgegriffen habe (*quid apud Romam uenerabilis papa Bonifatius egerit de Pelagianis quamque salubri seueritate usus fuerit*); n. b. aber: Die Nachricht gibt (1) nur einen Eindruck wieder, bezieht sich (2) nur auf Rom und präzisiert (3) nicht die Art von Bonifatius' Vorgehen. Sie wird auch nicht extern bestätigt, etwa durch ein kaiserliches Dekret; s. dagegen Nuvolone-Solignac, *Pélage/Pélagianisme* 2905.

<sup>225</sup> Aug. *c. duas epp. Pel.* ging 421 nach Rom zurück, allerdings möglicherweise nicht, wie auf der Grundlage der Annahme Julians *Flor.* = Aug. *c. Iul. imp.* 1,85; 2,178 (CSEL 85/1, 97.297-298) Feldmann-Schindler-Wermelinger (Alypius 263) und noch Bonner (*Duas epistulas*, 288) – unentschieden Wojtowysch, Bonifatius 656 – meinen, durch Alypius, sondern durch einen anderen Boten; s. dazu jetzt Berrouard, *Un tournant* (vgl. BAug 46B, 466-469.495-503.523-524.532-541).

<sup>226</sup> Auch daß es sich bei Bonifatius um den gleichnamigen *presbyter* handeln könnte, der nach Pallad. *dial.* 4,15 (SC 341, 84-86) i. J. 406 mit Julians (künftigem?) Schwiegervater Aemilius von Benevent an der römischen Gesandtschaft zur Unterstützung des Johannes Chrysostomus teilnahm (s. oben im dritten Kapitel S. 56, Anm. 116; Pietri, Prosopographie 318-319), könnte sein Zögern, gegen Julian vorzugehen, erklären. Atticus von Konstantinopel, der um diese Zeit versuchte, seine Metropolitanrechte gegen die mit dem Vikariat von Thessalonike verbundenen römischen Ansprüche auf Illyrien auszudehnen (s. Caspar, Papsttum 373-381), wäre ihm dann ebenfalls seit langem bekannt gewesen. Er war einer der Hauptverantwortlichen für den Sturz des Johannes Chrysostomus und trug von daher sicher nicht unerheblich zum katastrophalen Ausgang der römischen Gesandtschaft von 406 bei (s. Kelly, *Golden Mouth*, 271-290 *passim*).

<sup>227</sup> Der genaue Zeitpunkt von Julians Abreise aus Italien bleibt freilich im dunkeln. Die moderne Forschung befindet sich hier in einer ähnlichen Situation wie Augustinus noch 421: *c. Iul.* 2,34 (PL 44, 697): *...ubicumque sis, ubicumque legere ista potueris...* In der Tat könnte Julian noch 421 in Italien gewesen sein. Wie sonst wäre er so schnell in den Besitz von *nupt.* 2 gelangt, das im selben Jahr nach Ravenna ging? Vgl. Iul. *Flor.* = Aug. *c. Iul. imp.* 1,7 (CSEL 85/1, 9): *quem ad Valerium comitem uernula peccatorum eius Alypius nuper detulit*, zur Überbringerfrage s. oben Anm. 225. Vom wahrscheinlich etwas später erschienenen *c. Iul.* dagegen hatte Julian bei der Abfassung von *Flor.* offenbar keine Kenntnis. *Flor.* = Aug. *c. Iul. imp.* 1,34 (CSEL 85/1, 25); 1,64 (61); 1,67 (66); 1,71 (81); 2,35 (187-188) verweist er Augustinus auf Stellen in *Turb.*, die dieser in *c. Iul.*, sie

Von den drei<sup>228</sup> aus dieser Zeit von ihm erhaltenen Schriften interessiert in diesem Zusammenhang besonders *ep. Ruf.* Sie war im Sommer 419 mit *ep. Rom.* Bo-

z. T. auf unredliche Weise entstellend (vgl. CChr. SL 88, 361-362 im Apparat; Bruckner, Vier Bücher, 75), bereits diskutiert hat; s. c. *Iul.* 3,27 (PL 44, 716); 6,22 (834); 3,61 (734); 2,30 (693); 6,46 (848); 6,75 (868) u. a. (Julian hätte Augustinus für die fragwürdige Behandlung seiner Argumente in c. *Iul.* sicher zur Rede gestellt.) Julian könnte also 421, kurz nachdem er in den Besitz von *nupt.* 2 gelangt war, Italien verlassen haben und mehr oder weniger direkt nach Kilikien zu Theodor von Mopsuestia gereist sein: Merc. *ep. in ref. symb. Theod. Mops. = coll. Palat.* 15 (ACO I/V/1, 23.24-25). Dort könnte er im Jahr darauf als Widerlegung von *nupt.* 2 *Flor.* verfaßt haben: Merc. *comm. Iul. = coll. Palat.* 14 (ACO I/V/1, 19.26-27). Sicher hätte er über den 9. Juni 419 hinaus in Italien bleiben können, wie vielleicht Turbantius, dessen *correctio* und Rückkehr zur Orthodoxie erst für frühestens Ende 422 belegt ist: Aug. *ep.* 10\*,1 (CSEL 88, 46; BAug 46B, 166) an Alypius von 428 zu Turbantius' *correctio* unter Caelestin (= nach dem 4.-10. Dezember 422; s. Harnack, Herkunft 1057; *lib. pont.* [230-231 Duchesne]; Wermelinger, Rom 244, Anm. 130). Von ihr hätte Julian gewußt, wenn Turbantius zusammen mit ihm oder Florus im Osten gewesen wäre (vgl. unten Anm. 228); dagegen s. zwar Merc. *comm. Caelest. = coll. Palat.* 36 (ACO I/V/1, 68.23-26): *Julianus et reliqui complices ... ex omni Italia deturbati sunt.* Turbantius könnte einer dieser *reliqui complices* und mit Julian und später mit Florus zumindest bis 422 in Konstantinopel gewesen sein. Mercator sagt aber nicht, ab wann genau die Gruppe nicht mehr in Italien war. Schon am 9. Juni 419 lag der Erlaß der *tractoria* über ein Jahr zurück und Julian war noch immer in Italien. Bei der Abfassung von *Flor.* wußte Julian nun aber offenbar noch nicht von Turbantius' *correctio*: *Flor. = Aug. c. Iul. imp.* 1,1 (CSEL 85/1, 5); 4,30 (PL 45, 1353). Caelestins Episkopat dauerte 428 noch an. Es endete 432. Turbantius' *correctio* könnte also zwischen Ende 422 und 427 erfolgt sein. *Flor.* tauchte spätestens 427 im Westen auf: Aug. *ep.* 224,2 (CSEL 57, 452.9-14) an Quodultheus; Perler, Voyages 386. Anders als für Caelestius (Prosper c. *collat.* 21,2 [PL 51, 271B]) ist für Julian zwischen 423 und 425 kein Aufenthalt in Rom bezeugt (vgl. Wermelinger, Rom 229, Anm. 63; gegen Bruckner, Vier Bücher, 104; Bouwman, Julian 4). Auf einen Aufenthalt in Konstantinopel um 425 kann aus Caelestin. *ep.* 13,1 = *coll. Veron.* 2 (ACO I/II, 7.4-6) über die Verbannung von Pelagianern durch Atticus ebenfalls nicht geschlossen werden. Merc. *ep. in ref. symb. Theod. Mops. = coll. Palat.* 15 (ACO I/V/1, 23.33-34), Julian sei nach seiner Abreise aus Kilikien von Theodor von Mopsuestia im Rahmen einer Provinzialsynode (*conuentu prouinciae suae*) verurteilt worden, ist zweifelhaft. Theodor hatte selbst gegen die *tradux-peccati*-Lehre geschrieben – nicht nur gegen Hieronymus, sondern auch gegen Augustinus (vgl. Wickham, Pelagianism 206-207) – und Julian während der Abfassung von *Flor.* Gastrecht gewährt. Vielleicht blieb Julian auch nach 426 in Mopsuestia und schrieb *exp. Iob.*, *tr. proph.* und *exp. Pss Theod. Mops.*, ehe er nach Theodors Tod 428 zu dessen Schüler Nestorius nach Konstantinopel reiste, der seit 10. April 428 Bischof dort war (s. Bruckner, Julian 5; Gross, Theodor 15; Wermelinger, Rom 252). Julian könnte also noch 421 von einem Adria-hafen aus direkt von Italien nach Kilikien gereist und bis 428 dort geblieben sein, oder er reiste irgendwann zwischen dem 9. Juni 419 und 421 über Konstantinopel nach Kilikien; vgl. Merc. *coll. Palat.* 15 (ACO I/V/1, 23.25), Julian sei *cum sociis et participibus* zu Land und zu Wasser dorthin gereist: *peragratis terris et exarato mari* (zu möglichen Routen s. unten Anm. 240). Einer der mit ihm verurteilten Bischöfe, Florus (Pietri, Prosopographie 850-852), der Adressat von *Flor.*, weilte währenddessen in Konstantinopel: *Flor. = Aug. c. Iul. imp.* 1,2 (CSEL 85/1, 6); 3,166 (469-470). Ebenfalls als Freunde und Mitbischöfe Julians bekannt sind Fabius (s. Pietri, Prosopographie 736-738), Marcellinus, Orontius und Praesidius: s. *Nestorii = coll. Palat.* 30 (ACO I/V/1, 60.7-8); Nest. *ep.* 1 = *coll. Veron.* 3 (ACO I/II, 12); *ep.* 2 = *coll. Veron.* 4 (ACO I/II, 14.7-8.11).

<sup>228</sup> Die beiden anderen sind *Turb.* und *ep. Rom.*; zu *Turb.* vgl. oben S. 281, Anm. 181.182. Turbantius war einer der mit Julian verurteilten Bischöfe. In *Flor. = Aug. c. Iul. imp.* 1,1 (CSEL 85/1, 5) nennt ihn Julian noch *frater noster episcopus uir magnus uirtutum fulgore conspicuus*. Ebd. und *ep.* 10\*,1 (CSEL 88, 46; BAug 46B, 166) an Alypius vom Jahr 428 weiß Augustinus aber offenbar bereits, daß Turbantius sich während des Episkopats Caelestins, d. h. nach Anfang Dezember 422 (s. oben Anm. 227), einer *correctio* unterzog und zur Orthodoxie zurückkehrte. *Iul. Turb.* beklagt sich über die mangelnde Fairneß des Verfahrens (s. oben S. 283-284). Ausgehend vom Bekenntnis zur Willensfreiheit, der Gutheit und Gerechtigkeit Gottes und der irreversiblen Gutheit der Schöpfung erklärt er die *tradux-peccati*-Lehre für manichäisch (1,1 [340-341]), weist nach, daß auch die von Augustinus als Übel bezeichnete *concupiscentia* im Kontext der Ehe gut, weil geschöpflich sei (1,25-87 [349-363]), auch wenn die Enthaltensamkeit moralisch und spirituell relativ höher stehe (s.

nifatus zugespielt worden. Dieser übergab sie Alypius, damit Augustinus eine Erwiderung gegen sie schreibe.<sup>229</sup> Rufus war Bischof von Thessalonike, der Hauptstadt der römischen Provinz Makedonien, mit starkem römischem Element in der Bevölkerung und in entscheidender Verkehrslage zwischen Italien und Konstantinopel, ob über Land von der Adriaküste auf der *uia Egnatia* oder auf dem Seeweg um die Peloponnes.<sup>230</sup> Vielleicht suchte Julian den Kontakt mit Rufus im Hinblick

3,215-233 [381-388]), gesteht auch Heiden Tugenden zu (2,100-114 [364-366]) und widerlegt im vierten Buch die Vorstellung, daß die Sünde durch die *concupiscentia* im Zeugungsakt, quasi wie ein der Seele anhängender geistiger Same, *ex Adam* von Generation zu Generation übertragen werde (4,234-328 [383-396]); zum Inhalt und zu den Quellen von *Turb.* s. auch oben im vierten und fünften Kapitel; zur polemischen Form jetzt Nazzaro, Giuliano.

Die Fragmente von *ep. Rom.* sind überliefert in Aug. *c. duas epp. Pel.* 1 und zusammengestellt bei Bruckner, Vier Bücher, 109-111; vgl. Iul. *ep. Rom.* (CChr. SL 88, 396-398). Garnerius, Dissertatio V (PL 48, 505-507) schreibt das Werk auf dem Hintergrund seiner Verleugnung durch Julian *Flor.* = Aug. *c. Iul. imp.* 1,18 (CSEL 85/1, 15) fälschlicherweise Caelestius zu; ebd. interessant ist jedoch Garniers Vergleich von *ep. Rom.* mit einem starke Parallelen aufweisenden, bei Photius *cod.* 177 und *coll. Palat.* (ACO IV/3, 173-176) erhaltenen Text Theodors von Mopsuestia, der folgende Positionen als häretisch verurteilt: (1) Die Menschen sündigen aufgrund ihrer Natur und nicht ihres Willens (Natur hier die aus der Übertretung Adams auf alle übertragene Natur); (2) Die neugeborenen Kinder sind aufgrund dieser Übertragung Sünder; (3) Dies ist deshalb so, damit Taufe und Eucharistie für sie heilsnotwendig seien; (4) Nicht einmal Christus ist ohne Sünde, da er die sündige Natur annahm; (5) Die geschlechtliche Vereinigung ist ein Werk der sündigen Natur, d. h. ungeschöpflich und deshalb in ihrem Wesen böse. Nach Gross (Theodor 11-15; vgl. Geschichte 1, 200-202) richtet sich dieser Text, entgegen den Angaben des Kompilators der *coll. Palat.* aus dem 6. Jahrhundert (vgl. Schwartz, *Collectio Palatina* Einleitung; Nisters, *Collectio Palatina*; Eltester, Mercator, bes. 1833-1835), nur gegen Hieronymus. Wickham (Pelagianism 206-207) hält es, dem Kompilator folgend, für möglich, daß sich Theodors Polemik auch gegen Augustinus richtet. Daß der Text direkt von Iul. *ep. Rom.* abhängen könnte, wurde weder von Gross noch von Wickham in Betracht gezogen; vgl. jedoch Tillemont, *Mémoires* 12, 449; Vosté, *Chronologie* 79: Theodor habe während Julians Aufenthalt bei ihm gegen Augustinus, Hieronymus und Apollinaris geschrieben.

Die Fragmente von *ep. Rom.* hat De Coninck (CChr. SL 88, 396-398) folgendermaßen geordnet: Die Manichäer, so Julian, sagen: (1) Nach Adam sündigen alle Menschen aus Notwendigkeit; (2) Die Ehe ist nicht von Gott eingesetzt; (3) Der Geschlechtstrieb und die geschlechtliche Vereinigung sind vom Teufel eingesetzt; (4) Die Heiligen des Alten Testaments lebten ständig in Sünde, ebenso (5) Paulus und die übrigen Apostel und (6) sogar Christus; (7) Die Taufe tilgt die Sünden nicht, sondern schneidet nur ihre Spitze ab; die Wurzel bleibt im Fleisch erhalten. Dagegen Julian: (8) Die unzerstörbare Willensfreiheit wird selbst von der Schrift gelehrt; (9) Gott hat die Ehe und (10) die Sexualität eingesetzt; (11) Die Menschen handeln aus eigenem Antrieb, wobei Gott ihnen zum Guten hilft und der Teufel sie zum Bösen anstachelt; (12) Die Heiligen des Alten Testaments sind in Vollendung der Gerechtigkeit in die Ewigkeit eingegangen; (13) Die Taufe ist notwendig für Große wie Kleine und wer sagt, die Kinder getaufter Eltern müßten nicht getauft werden, sei Anathema; (14) Auch wer sagt, die Taufe tilge nicht alle Sünden, sei verdammt. Gegen Bruckner (Vier Bücher, 105) hält Wermelinger (Rom 235, Anm. 93) die überlieferten Fragmente nicht für wesentliche Abschnitte des Briefkorpus, sondern für einen libellusartigen Schlußteil.

<sup>229</sup> So jedenfalls die Version bei Aug. *c. duas epp. Pel.* 1,1,1-3 (CSEL 60, 424-425) und Prosper *c. collat.* 21,1 (PL 51, 271); vgl. oben Anm. 223,224.

<sup>230</sup> Vgl. Oberhammer, Thessalonike; Vacalopoulos, History; Janin, Églises 341-419. Die 406 von Innozenz bzw. einer römischen Synode entsandten Bischöfe (vgl. oben Anm. 226 und im dritten Kapitel S. 56, Anm. 116) hatten versucht, auf dem Seeweg, die Peloponnes umrundend, nach Thessalonike zu gelangen, um von dort aus mit Hilfe des damaligen Bischofs Anysios ihre Hilfsaktion für Johannes Chrysostomus einzuleiten und ihr Anliegen nach Konstantinopel weiterzutragen. Wie signifikant die Rolle Thessalonikes dabei war, zeigt sich daran, daß ihnen von östlichen Kriegsschiffen die Einfahrt in den Hafen verwehrt wurde (vgl. Pallad. *dial.* 4 [SC 341, 86-92]). Sie wurden gezwungen, direkt nach Konstantinopel zu segeln, wo ihre Mission dann scheiterte. Julian kannte die Geschichte durch Aemilius von Benevent sicher aus erster Hand. Er dürfte sich sowohl der Bedeutung Thessalonikes als auch seiner eigenen Rolle im historischen Vergleich zum Schick-



auf die Möglichkeit einer Reise nach Konstantinopel mit Zwischenstation in Thessalonike zur wirksameren Protestation seines Anliegens.<sup>231</sup>

Die Position des Bischofs von Thessalonike war religionspolitisch delikat. Die Bischöfe sowohl Roms als auch Konstantinopels beanspruchten Oberhoheit über den Sitz.<sup>232</sup> Innozenz jedoch hatte Rufus bei seinem Amtsantritt 412 Patriarchalrechte verliehen.<sup>233</sup> Auf einer Seite war Rufus dadurch Rom und Konstantinopel ebenbürtig geworden, auf der anderen Seite ordnete er sich, insofern er das Privileg annahm, Rom unter, was ihn von Konstantinopel entfremdete. Faktisch blieb ihm allerdings zunächst ein nicht geringer Handlungsspielraum erhalten. Bonifatius sollte ihn in seiner Position bestätigen. Mit Rufus wäre Julian ein mächtiger Fürsprecher im Westen erwachsen, hätte er ihn nur für seine Sache gewinnen können. Wären Rufus' Beziehungen zu Rom dadurch in eine Krise geraten, hätte er damit drohen können, sich Konstantinopel anzunähern. Zugleich nahm er jedoch weiterhin, wie auch schon seine Vorgänger, eine Vermittlerposition ein.

In *ep. Ruf.* spricht Julian wie auch schon in *Turb.* zusätzlich zur Auflistung der theologischen Streitpunkte<sup>234</sup> politisch und rechtlich sensible Punkte seines Anlie-

---

sal des Johannes Chrysostomus bewußt gewesen sein; zur Berufung auf Johannes Chrysostomus in diesem Kontext vgl. *Episc. Aquil. lib. fid.* 4,10 (PL 48, 525); *Iul. Turb.* 308.311.312 (CChr. SL 88, 392-394) zit. *Ioh. Chrys. or. ad neophytos* (SC 50, 153-154.170).

<sup>231</sup> Dabei ging es nicht notwendigerweise, wie Wermelinger (Rom 237-238) suggeriert, darum, einen Keil zwischen Rufus und Bonifatius zu treiben, zumal nicht ganz klar ist, ob nicht Bonifatius selbst zu diesem Zeitpunkt mit dem Anliegen Julians sympathisierte. Die Stellung Rufus' war auch nicht in erster Linie dadurch gekennzeichnet, daß er „unter römischer Observanz“ stand. Vielmehr genoß er seitens Rom die Unterstützung zu einer relativ freien Amtsführung, durch die er sich gegen Konstantinopel abgrenzen konnte, die ihn aber auch in eine Vermittlerposition rückte, die sich für einen Bischof in Julians (oder seinerzeit Chrysostomus') Position unter Umständen als nützlich erweisen konnte; vgl. dazu die Angaben bei Streichhan, *Anfänge*; Greenslade, *Churches*.

<sup>232</sup> Vgl. Streichhan (*Anfänge* 350-351) zu *cod. Theod.* 16,2,6 von 421, wo der konstantinopolitanische Anspruch erneuert wird. Auch die Nachfolger Bonifatius' und Atticus' (Caelestin, Sixtus, Leo, Sisinnius, Maximian und Proklus) blieben mit dem Problem beschäftigt (ebd. 355-384).

<sup>233</sup> Zosimus verlieh seinem Freund Patroklos von Arles 417 dasselbe Privileg. 421 hob Bonifatius es aber wieder auf, da es offenbar einer schon bestehenden episkopalen Provinzialverfassung widersprach. In Thessalonike kam der Widerstand gegen das Privileg von einzelnen illyrischen Bischöfen, vor allem aber von Konstantinopel. Deshalb war Bonifatius hier viel weniger bereit, es zu widerrufen (vgl. Streichhan, *Anfänge* 355-357). Julian war sich dessen sicher bewußt.

<sup>234</sup> Vgl. *ep. Ruf.* 1 (336-337): *profanitas Manichaeorum*, d. h. die Leugnung, Gott sei Schöpfer aller Dinge (vgl. 1 Tim 4,1-4); 3 (337): die Annahme, Adams Sünde eliminiere die Willensfreiheit, die Natur des Menschen sei böse und die Ehe sei vom Teufel eingesetzt; 4,6 (337): die Taufgnade tilge die Sünde nur zum Teil; der Mensch könne von sich aus nichts Gutes tun, sondern sei weiterhin ein Geschöpf des Teufels; 8-11 (338): Dasselbe gelte für die Heiligen des Alten und Neuen Testaments, die Apostel und sogar für Jesus Christus. Die *tradux-animarum*-Lehre werde durch eine *tradux-peccati*-Lehre den veränderten Gegebenheiten angepaßt, bleibe im Wesen jedoch erhalten. Julians Positionen lauten dagegen ebd. 12-28 (338-340): Schöpfung, Ehe, Gesetz, Willensfreiheit, heiligmäßiges Leben usw. sind zu loben. Gott und die Schöpfung sind irreversibel gut. Die Taufe ist für alle notwendig (14). Christus ist ohne Sünde (15). Durch Adam wird der Tod auf das ganze Menschengeschlecht übertragen, nicht die Sünde (17). Der Tod ist jedoch kein intrinsisches Übel; s. etwa das Beispiel der Märtyrer. Es gibt den „guten Tod“ (18). Die Ehe ist geschöpflich und gut (19). Schon der Weg des Alten Testaments führt zum Guten (20). Der Weg des Neuen Testaments eliminiert die Freiheit, d. h. das Gesetz, nicht (21). Die Gnade ist hilfreich, aber nicht in der Weise, daß sie das Gesetz und die Willensfreiheit außer Kraft setze; denn Gott handelt nicht unter Bevorzugung bestimmter Personen (n. b. die juristische Definition von *gratia* in Korruptionsfällen) (22). Die Taufe tilgt alle Sünden von Grund auf (23). Der Heilige Geist führt seit alters her Menschen auf dem Weg der Gerechtigkeit (Ps 142,10) (24). Deshalb sind auch die Heiligen des Alten Testaments im Vollsinn heilig (25). Das Gericht aber vergilt jedem nach seinen Verdiensten (26).

gens an: (1) Zosimus und der römische Klerus hätten in der Sache des Caelestius und Pelagius i. J. 418 unter äußerem Druck Entscheidungen getroffen, die im Widerspruch zu Beschlüssen stünden, die sie im Jahr zuvor freiwillig in Übereinstimmung mit vorausgehenden Urteilen Innozenz' gefaßt hätten.<sup>235</sup> (2) Im ganzen Westen sei dadurch etwas zum Dogma erklärt worden, was ebenso töricht wie gottlos zu nennen sei.<sup>236</sup> (3) Einfache Bischöfe seien, ohne Gelegenheit zu erhalten, sich auf einer Synode gemeinsam damit auseinanderzusetzen, gezwungen worden, das den Prozeß besiegelnde Dokument (die *tractoria*) zu unterzeichnen, d. h. jeder für sich, je einzeln, isoliert, von seinem jeweiligen Bischofssitz aus.<sup>237</sup>

Jeder dieser Anklagepunkte enthielt auch eine Anspielung auf Rufus' Situation. Was würde aus seiner Position, wenn jede Entscheidung eines römischen Bischofs von dessen Nachfolger ungestraft wieder umgeworfen werden könnte? Wie würde im Osten seine Zustimmung zu einer Lehre wahrgenommen, die dem Denken östlicher Theologie so fremd war und derart manichäisch wirkte wie die afrikanische *tradux-peccati*-Lehre? Wie würde in der Region und im Osten die Tatsache wahrgenommen, daß bei der Durchsetzung dieser Lehre im Westen das Synodalprinzip mit Füßen getreten wurde? Rufus wird jedoch nichts unternommen haben, was ihn in Konflikt mit Rom oder in eine kompromittierende Position mit Konstantinopel hätte bringen können. Wie wohl auch die Mehrheit seiner Bischöfe dürfte es ihm leichter gefallen sein, die *tractoria* zu unterzeichnen, als mit Julian ein Konzil zu fordern. Nichts deutet darauf hin, daß er positiv auf Julians Brief reagierte und in der Folgezeit sein Anliegen unterstützte.<sup>238</sup>

### Mopsuestia/Kilikien (421-428)

Julians genauer Aufenthaltsort bleibt nach 419 für etwa zwei Jahre im Dunkeln.<sup>239</sup> Doch reiste Julian irgendwann innerhalb dieses Zeitraums nach Kilikien.<sup>240</sup> Dort

<sup>235</sup> Iul. ep. Ruf. 2a-b (CChr. SL 88, 337.13-21): *Romanos clericos ... iussionis terrore percultos non erubuisse praeuaricationis crimen admittere ... sub episcopo Zosimo ... aliud senserint in damnatione posteriore Caelestii et Pelagii, quam quod sub Innocentio in priore senserunt.*

<sup>236</sup> Iul. ep. Ruf. 27 (CChr. SL 88, 340.119-120): *... toto penitus Occidente non minus stultum quam impium dogma susceptum.* Gegen Wermelinger (Rom 237) muß dies nicht bedeuten, daß Julian den Westen zu diesem Zeitpunkt bereits abgeschrieben hatte und nun auch Rufus zum Abfall von Rom ermuntern wollte.

<sup>237</sup> Iul. ep. Ruf. 28 (CChr. SL 88, 340.121-123); zum Text s. oben Anm. 207.

<sup>238</sup> Auch als Teilnehmer des Konzils von Ephesus ist er offenbar nicht registriert; vgl. Ioh. Ant. ep. Ruf. = coll. Vat. 97 (ACO I/I/3, 39-42); Wermelinger, Rom 237, Anm. 102.

<sup>239</sup> Zu den Details vgl. oben Anm. 227.

<sup>240</sup> Merc. ep. in ref. symb. Theod. Mops. = coll. Palat. 15 (ACO I/V/1, 23.24-25): *... [Iulianum] ... secutum esse Theodorum [in Mopsuestiam] ... peragratiss terris et exarato mari atque Oriente lustrato cum sociis et participibus.* Merc. comm. Iul. = coll. Palat. 14 (ACO I/V/1, 19.27-28) sagt von Flor., das Werk sei in Kilikien abgefaßt worden (*opus elaboratum in Cilicia*), nachdem Julian das Meer durchfurcht und den Orient durchwandert habe (*mari exarato et oriente lustrato*). Mercator schrieb dies in Thrakien oder Konstantinopel, d. h. er dürfte von seiner Perspektive aus mit *mari exarato* die Überfahrt nach Kleinasien gemeint haben und mit *oriente lustrato* eine anschließende Reise über Land. Ist die Wendung mehr als reine Floskel, setzte Julian nicht bloß über den Bosphorus. Dessen Überquerung galt schon in der Antike kaum als Seereise. Falls Julian aber eine Seereise unternahm, trug ihn diese nach Mercator (*oriente lustrato*) nicht bis Mopsuestia. *Peragratiss terris* könnte auf eine vornehmlich über Land erfolgte Reise anspielen; zu den möglichen Routen im einzelnen: Falls Julian noch 419/420 – möglicherweise über Thessalonike – nach Konstantino-

fand er Aufnahme bei Theodor, dem Bischof von Mopsuestia.<sup>241</sup> Theodor war mit Johannes Chrysostomus befreundet gewesen<sup>242</sup> und er war Lehrer und Freund des zwischen 420 und 428 noch in Antiochien weilenden Nestorius.<sup>243</sup> 428 sollte die-

pel gereist war, könnte er von dort aus auf der Reichshauptstraße, dem von *itin. Burdig.* (CChr. SL 175, 1-26) skizzierten Pilgerweg durch Bithynien (Nikomedien), Galatien (Ancyra), Kappadokien und die kilikische Pforte ins „ebene (πεδιάς) Kilikien“ hinabgezogen sein. Eine solche Reise hätte mehrere Monate gedauert. Hieronymus hatte Kleinasien einmal auf diesem Weg durchquert (und dabei seine Gesundheit ruiniert; s. Kelly, Jerome 37; Rebenich, Hieronymus 76-85). Eine längere Seereise mit anschließender Landreise hätte Julian von Brundisium oder Konstantinopel aus nach Ephesus bringen können. Von dort aus wäre eine Weiterreise über Land möglich gewesen (*orientale lustrato*), und zwar auf dem persischen Königsweg über Sardis und Ancyra; Miller, *Itineraria* 687; oder Julian fuhr (Mercators Rede von Landreisen zum Trotz) bis Mopsuestia auf dem Schiff – die letzten 50 km davon auf dem Pyramus, möglicherweise noch 421 und ohne Konstantinopel anzu- steuern (s. oben Anm. 227); weitere Einzelheiten bei Miller, *Itineraria* 634-757; vgl.: Cicero reiste 51 v. Chr. als Prokonsul von Kilikien von Brundisium aus über Athen und Ephesus und von dort über Land in seine Provinz. 50 v. Chr. kehrte er von Tarsus aus auf dem Seeweg über Rhodos und Athen zurück; vgl. Fuhrmann, Cicero 173-185.

<sup>241</sup> In der Nähe des heutigen Yakapınar 38 km östlich von Adana; vgl. McDonagh, Turkey 564. Der Name geht auf die Sage zurück, daß der Seher (nicht „Götze“, wie Bruns, Theodor 1, 5, Anm. 19) Mopsus hier eine *εσρία* errichtete. Die Hethiter besiedelten den Ort schon seit dem 13. Jahrhun- dert v. Chr. (vgl. Bremmer, Mopsus). Als Statthalter von Kilikien lagerte 50 v. Chr. Cicero in der Nähe (*ep. ad fam.* 3,8,10: *in agro Mopsuestiae*). Eine der sechs freien Städte Kilikiens, konkurrierte es vor allem mit Tarsus, ca. 60 km im Westen und Anazarbus, 45 km im Norden. Anders als das „rauhe“ (τραχεία) Kilikien im Westen, wo das Gebirge bis ans Meer heranreicht, war das „ebene“ (πεδιάς) Kilikien durch den Handel über die kilikische Pforte, fruchtbare Böden und traditionsrei- che Textilindustrie eine reiche Gegend. Mopsuestia war in vielerlei Hinsicht eine prächtige Stadt. Reste von Aquädukten, eines Amphitheaters und Palästen sind noch heute zu sehen. Constantius ließ eine imposante neubölgige Brücke über den Pyramus bauen. Unter Justinian repariert, hielt sie bis ins 19. Jahrhundert hinein stand. Die Aufteilung Kilikiens in drei Provinzen im 4. Jahrhun- dert erfolgte zum Nachteil Mopsuestias. Es kam im Grenzgebiet zwischen *Cilicia prima* mit Tar- sus und *Cilicia secunda* mit Anazarbus als Hauptstadt zu liegen, wurde dann zur *secunda* geschla- gen und verlor in der Folgezeit an Bedeutung; vgl. Ramsay, *Geography; Cities; Ruge, Mopsuestia; Schultz, Städte* 2, 305-327; Jones, *Cities*, bes. Kap. 8; Mitchell, *Cilicia*; Täuber, *Kilikia*.

<sup>242</sup> Beide hatten bei Libanius studiert und sich von Diodor und Carterius in die *ἀσκήματα* ein- weisen lassen: Socr. *hist. eccl.* 6,3 (PG 67, 665-670; GCS NF 1, 313-315); Kelly, *Golden Mouth*, 14-23; Wickert, Diodor, bes. 764; Brändle-Jegher-Bucher, Chrysostomos 426-438. Johannes soll Theodor dazu überredet haben, dem asketischen Leben treu zu bleiben, statt zu heiraten; zur Ech- theit der *ep. ad Theodorum* (SC 117, 46-79) in diesem Zusammenhang Bruns, Theodor 1, 3, Anm. 13; Kelly, ebd. Nach einem Aufenthalt in Tarsus, wo Diodor seit 378 Bischof war, wurde Theodor um 392/393 Bischof von Mopsuestia; vgl. Hesych. (PG 66, 18). Er scheint sich mit Johannes wäh- rend dessen Exil solidarisch verhalten zu haben; vgl. Ioh. Chrys. *ep.* 112 (PG 52, 688); Facund. *de- fens.* 7,7,22-23 (CChr. SL 90A, 222-223). Johannes schreibt von ihm als einem in Kilikien verborgen- en Schatz. Vielleicht ist Johannes und die Solidarität mit ihm nach 404 auch das verbindende Glied zwischen Theodor und Julian; s. dazu auch Brown, *Patrons* 214-216.

<sup>243</sup> Zu ihm s. jetzt Wickham, Nestorius; weniger zuverlässig Hamm, Nestorius. „Das Geburts- datum von Nestorius ist unbekannt“ (Wickham, Nestorius 276; s. aber ebd. auch die Vermutung, er könne „gut um 370 geboren worden sein“). Er dürfte aber, da er wahrscheinlich auf der Höhe seiner Jahre Bischof von Konstantinopel wurde und nach langer und entbehrungsreicher Exilszeit noch den Vorabend des Konzils von Chalcedon erlebte (s. ebd. 281), etwa so alt wie Julian gewes- en sein (vgl. Hamm ebd. nach Altaner, *Patrologie* 336: „nach 381“). Er stammte aus Germanica in *Syria Euphratensis*, dem heutigen Mar'ash, ca. 150 km nordöstlich von Mopsuestia. Daß er dort geboren, persischer Abstammung und mit Theodoret verwandt war, hält Wickham ebd. jedoch für Ausschmückungen späterer westsyrischer („monophysitischer“) Schriftsteller. Nach Barhadbesh- abba *hist.* 21 (PO 9, 526), einer Quelle, der Wickham einen hohen Wahrheitsgrad zumißt, war er nach eigenen Angaben in Antiochien geboren, erzogen und zum Priester geweiht worden; vgl. je- doch Socr. *hist. eccl.* 7,29 (PG 67, 803; GCS NF 1, 377-378). Nach Barhad. *hist.* 20 (PO 9, 525; vgl. Evagr. *hist. eccl.* 1,2 [PG 86, 2423-6; 7-8 Bidez-Parmentier]) war er ein Schüler Theodors und

ser unter kontroversen Umständen Bischof von Konstantinopel werden.<sup>244</sup> Es ist sogar möglich, daß er auf dem Weg dorthin in Mopsuestia Station machte.<sup>245</sup> 428 ist auch das Todesjahr Theodors und der *terminus ad quem* für Julians Aufenthalt in Mopsuestia.<sup>246</sup> Von 428 bis 431, also zeitgleich mit Nestorius, ist seine Anwesenheit in Konstantinopel und seine Unterstützung durch Nestorius bezeugt.<sup>247</sup>

421 war diese Entwicklung noch nicht absehbar. Doch prekär war Julians Position zu keinem Zeitpunkt während der 20er Jahre. Der Aufstieg Nestorius' erwies sich für ihn lediglich als zusätzlicher Glücksfall. Mercators Bericht, Theodor habe Julian – irgendwann nach 425 – auf einer Provinzialsynode in Kilikien als Häretiker verurteilt,<sup>248</sup> ist zwar auf dem Hintergrund der ihrerseits mit jahrelanger Verspätung erfolgten Ausweisung der in Konstantinopel weilenden Pelagian Anhänger durch Atticus i. J. 425<sup>249</sup> nicht völlig unwahrscheinlich, doch angesichts einer Rei-

---

begriff sich auch selbst als solcher; s. Nest. *lib. Heracl.* (455-458 Bedjan; 291-293 Nau; 332-335 Driver-Hodgson). Dies machen, so Wickham ebd., „seine eigenen Worte [Nest. ebd.], ein an ihn gerichteter Brief des Johannes von Antiochien, in dem gemeinsame Erinnerungen an Theodors Bereitschaft, sich zurechtweisen zu lassen, wachgerufen werden, sowie der ganze Tenor seiner Theologie deutlich“; dagegen (aus chronologischen Gründen) Loofs, Nestorius und his Place, 65 (unter Verweis auf Walch, Ketzehistorie 5, 315-316); Nestorius 736-737; Lamberigts, *Èvêques* 270.

<sup>244</sup> Theodosius II. setzte den wie einst Johannes Chrysostomus für seinen ausgezeichneten Predigtstil berühmten Antiochener gegen die vom Klerus etwa zu gleichen Teilen favorisierten Rivalen Proclus und Philippus von Side als Nachfolger des an Heiligabend 427 verstorbenen Sisinnius durch: Socr. *hist. eccl.* 7,29 (PG 67, 803; GCS NF 1, 377-378). Proclus und Philippus waren schon nach Atticus' Tod am 10. Oktober 425 als Anwärter auf den Sitz von Konstantinopel gegeneinander angetreten: Socr. *hist. eccl.* 7,25-26 (PG 67, 793-800; GCS NF 1, 372-376). Proclus sollte 434 auf Nestorius' Nachfolger Maximian folgen (vgl. Suchla, Proclus). Gründe dafür, daß Nestorius' Position nur innerhalb weniger Jahre unhaltbar wurde, können bereits aus diesen rein äußerlichen Umständen seiner Berufung abgeleitet werden; s. dazu ausführlich Wickham, Nestorius 277-278.

<sup>245</sup> So Schultze, *Städte* 2, 310; vgl. Garnerius, *Dissertationes* (PL 48, 61-62.187.204.295).

<sup>246</sup> Zu den Möglichkeiten einer früheren Abreise Julians und möglicher weiterer Aufenthaltsorte zwischen 421 und 428 s. oben Anm. 227.

<sup>247</sup> Mehr dazu im folgenden. Daß Nestorius, wie Merc. *comm. Caelest.* = *coll. Palat.* 36 (ACO I/V/1, 65.38-42) behauptet, auf seine Propaganda hin vom Kaiser unter Druck gesetzt wurde, Caelestius und die westlichen Bischöfe um Julian und Florus noch vor 430 aus Konstantinopel auszuweisen, ist nach Schwartz (ebd. ix) und Eltester (Mercator 1832) unglaubwürdig; anders Disdier, *Pélagianisme* 321 (trotz Kritik an Mercators Darstellung ebd. 323); Altaner, *Der über de fide*; Lamberigts, *Èvêques* 272-273; unentschieden Speigl, *Pelagianismus* 8; s. nun unten Anm. 274.

<sup>248</sup> Merc. *ep. in ref. symb. Theod. Mops.* = *coll. Palat.* 15 (ACO I/V/1, 23.33-34).

<sup>249</sup> Vgl. Caelestin. *ep.* 13,1 = *coll. Veron.* 2 (ACO I/II, 7.4-6) = *coll. Vat.* 10 (ACO I/VI, 77-83; PL 50, 469-472). N. B. Atticus reagierte erst 425 auf langjähriges Drängen von afrikanischer Seite und vielleicht auch unter Druck des unter Galla Placidia erlassenen Edikts vom 9. Juli 425 (*const. Sirm.* 6 [911-912 Mommsen-Krüger]); vgl. oben Anm. 112. Bis 425 war Konstantinopel für Caelestius und Freunde Julians (z. B. Florus) eine vielversprechende Basis im Kampf gegen die Urteile von 418 im Westen gewesen. Dies ist auch vor dem Hintergrund der Rehabilitation des Johannes Chrysostomus durch Atticus zu sehen (s. Kelly, *Golden Mouth*, 286-288) und Atticus' erfolgreich verfochtenen Ansprüchen auf Metropolitanechte in Illyrien; s. Caspar, *Papsttum* 373-381; oben S. 289-292 zu Rufus von Thessalonike. Nicht ganz richtig ist deshalb der von den Gegnern erweckte Eindruck, auch Atticus sei von Anfang an vehement gegen Pelagius, Caelestius und ihre Anhänger vorgegangen; vgl. etwa Aug. *c. Iul.* 3,4 (PL 44, 703); Merc. *comm. Caelest.* = *coll. Palat.* 36 (ACO I/V/1, 66.24-26); Prosper *car. ingrat.* 1,61-66 (46 Huegelmeyer); sowie Garnerius, *Dissertatio* II (PL 48, 338). Augustinus wartete vergeblich auf eine Antwort auf *ep.* 6\* (CSEL 88, 32-38; BAug 46B, 126-145; vgl. ebd. 444-456 [Kommentar von Y.-M. Duval]) an Atticus (nach 420/421); oben S. 257-258 Anm. 49.50; Fürst, *Augustinus im Orient*, 295. Atticus könnte sich, Augustins defensivem Argumentationsstil nach zu urteilen (s. Duval ebd.), sogar besorgt über Augustins *tradux-peccati*-Lehre geäußert haben. Vielleicht war er von Julian oder jemandem aus seinem Kreis über die Vorgänge in Italien 418/419 unterrichtet worden. Insofern sich Aug. *ep.* 6\*,2 (CSEL 88, 32; BAug

he von Umständen durchaus unplausibel.<sup>250</sup> Nestorius sollte bei seinem Amtsantritt 428 zum Kampf gegen *alle* Häresien aufrufen und diese einzeln auflisten.<sup>251</sup> Daß er dabei aus eigennützigen Motiven versucht haben sollte, eine Ausnahme zu machen und eine Häresie zu unterschlagen, die nur drei Jahre vorher von seinem erklärten Lehrer und Vorbild Theodor als solche definiert worden war, ist so gut wie nicht nachvollziehbar.<sup>252</sup> Möglich wäre, daß Theodor, wie es später vielleicht auch Nestorius tun sollte,<sup>253</sup> einzelne Elemente der von Julian, Caelestius und anderen Pelagiananhängern propagierten Lehren kritisiert hatte. Im ganzen jedoch dürfte er bis zu seinem Tod kaum an ihrer Orthodoxie gezweifelt haben, hätte er doch Julian sonst kaum so lange bei sich Gastrecht gewährt. Hinzukommt, daß er, erneut wie es später auch Nestorius tun sollte, an der formalen Legitimität der Urteile von 418/419 gezweifelt haben dürfte.<sup>254</sup>

46B, 128) auf ein Vorgehen Atticus' gegen Caelestius i. J. 417 beziehen könnte (Bonner, Caelestius 697), lagen zwischen ihm und den Maßnahmen von 425 über acht Jahre. Caelestius war inzwischen nicht nur von Zosimus rehabilitiert worden (417), sondern trotz der späteren Verurteilungen bis 419 in Italien geblieben. 423 war er nach Prosper *c. collat.* 21,2 (PL 51, 271B) (möglicherweise aus Konstantinopel) erneut nach Rom gekommen (vgl. oben Anm. 166). Trotz der von Mercator und Caelestius (s. oben) so auffällig hochgespielten Maßnahmen Atticus' i. J. 425 war er zwischen 428 und 430 erneut in Konstantinopel anzutreffen.

<sup>250</sup> Eltester (Mercator 1832) redet nach Loofs (Pelagius 772) bei dieser Synode rundheraus von einer Erfindung Mercators. Auch Bruckner (Julian 5) und Gross (Theodor 15, Anm. 56), letzterer Devreesse (Essai 162-165) folgend, zweifeln an der Geschichtlichkeit des Berichts. Wichtig ist vor allem Loofs' Beobachtung (ebd.), daß Mercator, der einzige Zeuge, seine Behauptung nicht direkt belegt, sondern aus Theodors Symbol (s. Hahn, Bibliothek 302-308) auf eine Verurteilung Julians durch Theodor auf einer Synode in Anazarbus (s. Loofs ebd.: eine Erfindung Garniers, Diss. I [PL 48, 219-220]; s. noch Walch, Ketzergeschichte 4, 683) schließt; ähnlich auch zu Nestorius' angeblicher Verurteilung der Pelagianer in Konstantinopel 428/429 (s. unten Anm. 253.274).

<sup>251</sup> Vgl. Socr. *hist. eccl.* 7,29 (PG 67, 804B; GCS NF 1, 378); Speigl, Pelagianismus 3; und den nach Socr. ebd. von Nestorius angeregten *Cod. Theod.* 16,5,65 vom 30. Mai 428.

<sup>252</sup> Versteht man „den Pelagianismus, so wie Nestorius ihm begegnete,“ als Häresie, deren Verurteilung bereits allgemein anerkannt war, wird man Nestorius' Verhalten freilich nur mit Verblüffung registrieren können, wie etwa Altaner, Patrologie 336: „Heftig eiferte er gegen Juden und Häretiker, nur die Pelagianer behandelte er mild und schonend.“ Doch wie es im Osten vor Ephesus 431 mit der allgemeinen Anerkennung der antipelagianischen Urteile von 418, 419 und 425 genau stand, ist hier zunächst einmal die Frage. Nicht „die Pelagianer“, d. h. eine Gruppe verurteilter Häretiker, behandelte Nestorius nach seinem eigenem Ermessen freundlich, sondern eine Gruppe von offenbar rechtgläubigen Bischöfen und Theologen aus dem Westen, unter ihnen Caelestius und Julian, die ihre Unschuld protestierten und eine Wiederaufnahme ihrer Verfahren forderten.

<sup>253</sup> Vgl. etwa Merc. *ss. Nestorii = coll. Palat.* 31-34 (ACO I/V/1, 60-65). Doch selbst an diesen von Mercator als Beweis für Nestorius' Ablehnung pelagianischer Lehren angeführten Stellen läßt sich nichts finden, was Julian als augustinisch hätte ablehnen müssen. Nestorius vertrat, wie schon Johannes Chrysostomus und Theodor von Mopsuestia, eine gut antiochenische Urstands- und Erb- lehre; s. im folgenden nur ganz wenige „Extrembeispiele“ für Nestorius' angebliche *tradux-peccati*-Lehre: ebd. (61.2-3): *in maioribus autem paries filios* [Gen 1,28] *peccati fructus ostenditur*; (61.15-17): *et parere quidem non est maledictum ... in tristitia autem parere, hoc ex maledicto illo onus trahitur post peccatum*; (61.33): *sed miserator dominus non desepxit illos naturae fetus condemnatos*; (64. 30): *peccatum ex Adam*; vgl. Wermelinger, Rom 253, Anm. 189.

<sup>254</sup> Deshalb liegt Wickham (Pelagianism 211; und ähnlich Nestorius 278-279) für diese Phase falsch, wenn er meint: 'Nestorius and the Eastern Greeks rejected the Pelagianism they were confronted with.' Es entspricht einfach nicht den historischen Gegebenheiten, daß sich die Ostkirche „mit einem Pelagianismus konfrontiert“ sah. „Pelagianismus“ und „konfrontiert“ sind hier unpassende Ausdrücke. Wickham (Pelagianism 206-207) zeigt selbst, daß etwa Theodor eine etwas andere Urstandslehre vertrat als Nestorius. Zusammen mit Cyrill, Caelestius und Julian vertraten jedoch beide eine völlig andere Urstandslehre als Augustinus. Wie Zosimus vor dem Juni 418 verstand Nestorius nicht, was Caelestius' und Julians Lehre häretisch machte, auch wenn er in einigen

Auch Mitglieder des in Konstantinopel residierenden Hochadels dürften Julian und seine Freunde in dieser Phase unterstützt haben.<sup>255</sup> Julian verließ Mopsuestia möglicherweise erst 428 und begab sich – vielleicht sogar in Nestorius' Gefolge – nach Konstantinopel, wo dieser, zum Bischof geweiht, sich für ihn, Florus und die anderen westlichen Bischöfe bei Caelestin zu verwenden begann.<sup>256</sup>

Julian hielt sich also möglicherweise mehr als sieben Jahre in Mopsuestia auf. Die ersten zwei oder drei davon verwendete er auf die Abfassung von *Flor.*,<sup>257</sup> eine Erwiderung auf Augustins *nupt.* 2.<sup>258</sup> *Flor.* ist jedoch, soweit aus den sechs in

---

Punkten anders dachte als sie (vgl. oben Anm. 253). Falls Julian ein Häretiker war, was war dann Theodor, oder er selbst? Die Frage ob Nestorius und Theodor oder auch Julian und Caelestius Pelagianer waren, ist hier also ebenso relevant bzw. irrelevant wie die Frage, ob sie Nestorianer waren. Falls Wickham aber Wert darauf legen sollte, das als Pelagianismus zu bezeichnen, was 418 und 431 als solcher verurteilt wurde, um Caelestius und Julian daran zu messen, dann sollte auch mit Nestorius und seiner Lehre entsprechend verfahren werden, wie etwa bei Grillmeier, Jesus 1, 642-645, bes. 643, der schreibt: Indem sie Nestorius und das, was als seine Lehre galt, verurteilte, folgte die Kirche den Gesetzen ihrer Überlieferung, „wenn wir auch zu beklagen haben, daß Rom ungenau informiert war und Cyrills von Alexandrien leidenschaftliche Gefühle in Erregung geraten waren.“ Bis 431 galten jedoch im Osten weder Nestorius noch Julian als Häretiker. Die westlichen Urteile gegen Pelagius und Caelestius müssen überdies offenbar formal als zweifelhaft gegolten haben. Nur dies und nicht eine qualvolle Suche nach „Ausnahmen vom Häretikergesetz“ kann als „der plausibelste Grund“ für Nestorius' Zögern angenommen werden, gegen Julian und die anderen westlichen Bischöfe sowie gegen Caelestius vorzugehen (gegen Speigl, Pelagianismus 3-4). Nestorius' Haltung gegen Pelagius und Caelestius müssen überdies offenbar formal als zweifelhaft gegolten haben. Nur dies und nicht eine qualvolle Suche nach „Ausnahmen vom Häretikergesetz“ kann als „der plausibelste Grund“ für Nestorius' Zögern angenommen werden, gegen Julian und die anderen westlichen Bischöfe sowie gegen Caelestius vorzugehen (gegen Speigl, Pelagianismus 3-4). Nestorius' Haltung gegen Pelagius und Caelestius müssen überdies offenbar formal als zweifelhaft gegolten haben. Nur dies und nicht eine qualvolle Suche nach „Ausnahmen vom Häretikergesetz“ kann als „der plausibelste Grund“ für Nestorius' Zögern angenommen werden, gegen Julian und die anderen westlichen Bischöfe sowie gegen Caelestius vorzugehen (gegen Speigl, Pelagianismus 3-4).

<sup>255</sup> Vgl. oben am Ende des dritten Kapitels S. 72-73, Anm. 199; Brown, Pelagius 214-215. Ohne solche Beziehungen wäre ein häufiges Vorsprechen beim Kaiser, wie Nest. *ep. I ad Caelestin.* = *coll. Veron.* 3 (ACO I/II, 12) es für die Jahre 428 bis 430 berichtet, nicht denkbar gewesen. Florus und einige weitere Freunde Julians bereiteten schon vor 425 den Boden für ein solches Vorgehen. Atticus' Bann stellte für sie offenbar nur ein vorübergehendes Hindernis dar, wenn überhaupt.

<sup>256</sup> Vgl. Nest. *ep. I ad Caelestin.* = *coll. Veron.* 3 (ACO I/II, 12-13); *ep. II ad Caelestin.* = *coll. Veron.* 4 (ACO I/II, 14-15); Loofs, Pelagius 772-773; Lamberigts, *Évêques* 266-273.

<sup>257</sup> Er begann es nach Erhalt des seit 421 im Umlauf befindlichen *nupt.* 2; s. Iul. *Flor.* = Aug. *c. Iul. imp.* 1,7 (CSEL 85/1, 91). *Terminus ad quem* ist 427, als es Alypius in Rom in die Hände fiel; s. Aug. *ep.* 224,2 (CSEL 57, 452); vgl. Perler, *Voyages* 386; zu möglichen Verbindungslinien mit Julians Reisen s. oben Anm. 227.240.

<sup>258</sup> Aug. *nupt.* 1 hatte er schon 419 mit *Turb.* beantwortet. Beide Werke sind an Bischöfe adressiert, die Ende 418 neben Julian von Zosimus wegen ihrer Weigerung, die *tractoria* zu unterzeichnen, verurteilt worden waren (vgl. oben S. 281-282). Turbantius gehörte allerdings schon seit den frühen 20er Jahren nicht mehr zu diesem Kreis (s. oben Anm. 227.228); zu Florus s. Pietri, *Prosopographie* 850-852. Während Julian in Kilikien weilte, befand sich Florus in Konstantinopel: Iul. *Flor.* = Aug. *c. Iul. imp.* 1,2 (CSEL 85/1, 6); 3,166 (469-470). Er scheint dort Kontakte zu einflussreichen Persönlichkeiten aufgebaut zu haben, aus denen sich möglicherweise auch ein Adressatenkreis von *Flor.* rekrutierte (zu einem möglicherweise analogen Vorgang in der nichtkirchlichen Literatur s. Cameron, *Date*). Nest. *ep. I ad Caelestin.* = *coll. Veron.* 3 (ACO I/II, 12) nennt ihn neben Julian, Orontius und Fabius (Pietri, *Prosopographie* 736-738) als Bischöfe aus dem Westen. Diese sprachen in ihrer Sache häufig beim Kaiser vor und beklagten sich, daß sie als orthodoxe Bischöfe in Zeiten der Orthodoxie Verfolgung erleiden mußten. Conc. Eph. (an. 431) *ep. synod.* 13 = *coll. Vat.* 82 (ACO I/3, 9) = *coll. Casin.* 1 58 (ACO I/III, 173) = *coll. Veron.* 22 (ACO I/II, 88) nennt auch noch Marcellianus und Praesidius als Mitbischöfe Fabius', Julians und Florus'. Merc. *comm. Caelest.* = *coll. Palat.* 36 (ACO I/V/1, 68.25); s. Nestorius praef. = *coll. Palat.* 30 (ACO I/V/1, 60.7-8) klärte Hof und Kurie darüber auf, daß es sich bei der Gruppe um aus Italien verbannte Häretiker handelte, doch wahrscheinlich mit weniger Erfolg, als er für sich selbst in Anspruch nahm (s. oben Anm. 247). Allerdings bezeichnet Nest. *ep. II ad Caelestin.* = *coll. Veron.* 4 (ACO I/II, 14-15) die Gruppe bereits als Leute, die für sich in Anspruch nahmen, Bischöfe zu sein: *qui sibi usurpant episcopalem dignitatem*. Ganz ohne Wirkung dürfte Mercators Propaganda also nicht gewesen sein. Nest. *ep. III ad Caelestin.* (181f. Loofs, *Nestoriana*) vom Sommer 430 erwähnt Julian nicht mehr (Loofs, Pelagius 773). Caelestins deutliche Antwort gegen eine Wiederaufnahme des Verfahrens

Augustins *c. Iul. imp.* davon erhaltenen Büchern<sup>259</sup> ersichtlich wird, mehr als bloß situationsbezogene,<sup>260</sup> für Gleichgesinnte geschriebene Polemik<sup>261</sup> gegen die mit Augustinus identifizierte *tradux-peccati*-Lehre.<sup>262</sup> Unter der polemischen Oberfläche verbirgt sich eine ausgereifte Philosophie aristotelischer Prägung,<sup>263</sup> ein Bildungs- und Wissenschaftsprogramm<sup>264</sup> und eine auf antiochenischer Hermeneutik aufbauende Theologie.<sup>265</sup>

Auch die exegetischen Werke könnte Julian im Anschluß an *Flor.* in Mopsuestia verfaßt haben.<sup>266</sup> Neben *Cant.* und *tr. proph.* ist in diesem Zusammenhang besonders *exp. Iob* interessant. Dieses Werk steht zu großen Teilen in einem Abhängigkeitsverhältnis zum Ijobkommentar Polychronius<sup>267</sup> von Apamea,<sup>268</sup> eines Bruders Theodors. Daß Julian während seines Aufenthalts in Mopsuestia diesen Kommentar konsultieren konnte, ist mehr als wahrscheinlich.<sup>269</sup> Auch die von ihm

dürfte Nestorius in seiner Haltung ebenfalls verunsichert haben. Er bezog nun offenbar eine Position wie zehn Jahre vorher Zosimus: Die strittigen Fragen sollten erneut aufgerollt und erst dann endgültig entschieden werden. Dies sollte in Ephesus 431 geschehen; s. unten S. 311-319; zu Florus vgl. Pietri, Prosopographie 852: Er könnte der ehemalige Bischof von Misenum gewesen sein, der zwischen 444 und 449 unter Leos Papat als Mirakel wirkender Nachfolger des Märtyrers Sossius aufgetreten sein soll, um seinen Sitz zurückzugewinnen. Nostrianus, der Bischof von Neapel, soll ihn daraufhin aus der Provinz ausgewiesen haben; vgl. Quodu. *lib. prom.* 6,12 (SC 102, 611) = *dimid. temp.* 6,12 (CChr. SL 60, 198); vgl. unten S. 326.

<sup>259</sup> Das vollständige Werk enthielt acht Bücher; zur Überlieferung s. auch oben im ersten Kapitel S. 7-8, Anm. 48.49.

<sup>260</sup> Zu den Anspielungen auf die Abläufe in den Jahren 418 und 419 s. oben S. 282-283.

<sup>261</sup> Ausführlich zu diesem Aspekt Volpi-Cipriani, Sant' Agostino, viii-xv; vgl. auch oben im zweiten Kapitel S. 31-38; Bruckner, Julian 51-53.

<sup>262</sup> Im Zentrum dieser Identifikation steht Augustinus als Afrikaner und Manichäer; vgl. *Flor.* = Aug. *c. Iul. imp.* 1,7 (CSEL 85/1, 9); 1,16 (13); 1,48 (37); 3,180 (481); 3,187 (487) und öfter.

<sup>263</sup> Vgl. dazu oben im vierten Kapitel S. 101-146; s. auch die Inhaltsangaben bei Volpi-Cipriani, Sant' Agostino, xv-lxxxvii; Lössl, *Intellectus* 377-383; Pietri, Prosopographie 1177-1178.

<sup>264</sup> Vgl. dazu oben im vierten Kapitel S. S. 74-101.

<sup>265</sup> Vgl. dazu oben im fünften Kapitel, bes. auch zur Paulusexegese S. 201-249.

<sup>266</sup> Vgl. dazu oben im ersten Kapitel S. 8, Anm. 55; 10-12.

<sup>267</sup> Nach Vaccari (Commento 131-184) kann so jedenfalls aus einem Vergleich des Werks mit den entsprechenden Ijobscholien (PG 93, 13-470) geschlossen werden. Nach Jülicher (Rez. Vaccari, 79) zu Vaccari (Commento 112-114) könnte der in *Casin.* 371 erhaltene Text auch der Abriß eines umfangreicheren Ijobkommentars Julians selbst sein. Julians Autorschaft wurde wiederholt infragegestellt von Stiglmayr, Der Ijobkommentar; Zum Ijobkommentar. Die von Vaccari (131-184) aufgezeigten Verbindungslinien zwischen *exp. Iob* und den Ijobscholien des Polychronius existieren jedoch in jedem Fall.

<sup>268</sup> Röm. Pella, das heutige Qal'at al-Mudik am Oberlauf des Orontes ca. 90 km südöstlich von Antiochien, einst die militärische Hauptstadt der Seleukiden. Kriegselefanten sollen dort gezüchtet worden sein (Strabo 16,2,10). Der Name der Stadt leitet sich von Apame, Seleucus' iranischer Gattin her. Mehrere seleukidische Stadtgründungen trugen ihren Namen (s. Jones, *Cities* 42.61.69-71.73.92.151-152.154.159.162.164.216.218-219). Ausgrabungen zeigen, daß es während der Kaiserzeit eine imposante Stadt mit möglicherweise über 100000 Einwohnern war. Nach Theodoret. *hist. eccl.* 5,40,2 (GCS NF 5, 348) war Polychronius dort viele Jahre lang und über den Tod Theodors hinaus Bischof: τὴν Ἀπαμίων Ἐκκλησίαν ἐποίμανεν ἄριστα. Große Teile seiner Kommentare zu Ijob, Daniel und Ezechiel sind in Katenen erhalten (PG 93, 13-470; vgl. auch PG 162 die Neapel von Mai edierten Fragmente). Ebenfalls erhaltene Fragmente zu Spr, Koh, Hld u. a. stammen möglicherweise von einem anderen Polychronius; s. Jones, *Cities* 241-243.246.249.254.259-261.267-269.565; Apamea; Balti, Apamea; Matthews, *Aristocracies* 140.233 (zum Verhältnis von Christen und Heiden in Apamea gegen Ende des 4. Jahrhunderts); Bardenheuer, Polychronius; Harnack, Polychronius; Bruns, Polychronius.

<sup>269</sup> Freilich steht dieser allem Anschein nach so offensichtliche Zusammenhang zwischen *Iul. exp. Iob* und Polychr. *comm. Iob* in einem merkwürdigen Widerspruch zu der Tatsache, daß *Iul. tr.*

erhaltene Übersetzung oder Übertragung von Theodors Psalmenkommentar dürfte in dieser Zeit entstanden sein.<sup>270</sup> Umgekehrt verfaßte Theodor ein Werk gegen die *tradux-peccati*-Lehre, das möglicherweise von Julians *ep. Rom* beeinflusst ist.<sup>271</sup>

### Konstantinopel (428-430)

Wahrscheinlich im Laufe des Jahres 428 also begab sich Julian nach Konstantinopel.<sup>272</sup> Dort erwarteten ihn seine Freunde, allen voran Florus.<sup>273</sup> Auch Caelestius befand sich zu dieser Zeit in der Stadt.<sup>274</sup> Zusammen wurden Julian, Florus, Orontius und Fabius wiederholt (*saepe*) als Bischöfe aus dem Westteil des Reichs beim Kaiser vorstellig, legten ihm ihren Fall dar und beklagten sich darüber, daß sie als

*proph.* kaum Spuren von Theod. Mops. *comm. in xii proph.* (Sprenger) aufweist, sondern in einem offensichtlichen Abhängigkeitsverhältnis zu Hier. *comm. in proph. min.* (CChr. SL 76.76A) steht (s. dazu auch oben im fünften Kapitel). Viele der einst von Stiglmayr (s. oben Anm. 267) gestellten Fragen zu den Hintergründen der Entstehung dieser Julian zugewiesenen Werke und ihrer Zusammenhänge untereinander sind noch immer offen.

<sup>270</sup> Zu den mit ihrer Überlieferung verbundenen Fragen vgl. jetzt Rondeau, *Commentaires* 173-188; vgl. oben im ersten Kapitel S. 11-12 und im fünften Kapitel S. 188-193.

<sup>271</sup> S. dazu oben Anm. 228 auf S. 290.

<sup>272</sup> Möglicherweise direkt von Mopsuestia aus und möglicherweise mit einigen der befreundeten mitverurteilten italischen Bischöfe, mit denen er Anfang der 20er Jahre dorthin gegangen war, während ein Teil, namentlich Florus, in Konstantinopel geblieben war; vgl. Merc. *ep. in ref. symb. Theod. Mops. = coll. Palat.* 15 (ACO I/V/1, 23.24-26): [*Julianum*] *secutum esse Theodorum, ad quem ... cum sociis et participibus ... tetendit*; Loofs, Pelagius 773 (nicht einmal daß Julian Mopsuestia vor dem Tod Theodors verließ, lasse sich aus Mercator ersehen); oben Anm. 258.

<sup>273</sup> Vgl. oben Anm. 227 und 258.

<sup>274</sup> In welchem Verhältnis er zu Julian stand, ist jedoch unklar. Die Darstellung Bonners (Caelestius 697), Merc. *comm. Caelest. = coll. Palat.* 36 (ACO I/V/1, 65.34-42) folgend, wonach Caelestius sich „etwas später“ (‘shortly afterwards’) zu Julian, Florus, Fabius und Orontius gesellt habe, ist irreführend. Nach Mercator wurden Julian, seine *socii et participes* und später auch (*postea idem*) Caelestius *imperiali praecepto* aus Konstantinopel ausgewiesen (*detrusi*). Danach war Caelestius also keiner von Julians *socii et participes* (oder umgekehrt). Ihre Fälle wurden nach Mercator getrennt behandelt. Für Mercator war Julian *defensor et sequax Caelestii*; d. h. er stand vor Gericht für Caelestius gegen das Urteil von 418 ein, weil er seine Lehre vertrat. Häresiarch war demnach Caelestius. Julian war ein von ihm Getäuschter; s. dazu auch Wermelinger, Rom 252; Speigl, Pelagianismus 9. Zum andern war Caelestius nur Presbyter, Julian und seine *socii* dagegen waren Bischöfe. Es wäre also ggf. verschieden (nach bischöflichem bzw. nach klerikalem Recht) mit ihnen verfahren worden. Die Frage ist nun aber, ob Julian und seine *socii* und Caelestius 429 (Lamberigts, *Evêques*) oder 430 (Loofs, Pelagius 773) überhaupt aus Konstantinopel ausgewiesen wurden. Nest. *ep. ad Caelest. = coll. Palat.* 35 (ACO I/V/1, 65.18-30), Nestorius’ „Trostbrief“ an Caelestius von 430, ist noch eines der deutlicheren Indizien dafür. Aber er kann nur für Caelestius herangezogen werden und redet überdies nicht offen von einer Ausweisung; s. auch oben Anm. 247. Von einem *imperiali praecepto* findet sich nirgends eine Spur, obwohl es sich wie das von 418 leicht hätte dokumentieren lassen. Mercator tut dies aber nicht, sondern verweist wie bei allen seinen Denunziationen auch hier nur auf Indizien, eben jenen Brief des Nestorius. Daß Nestorius in seinem dritten und letzten Brief an Caelestius vom Sommer 430 (181-182 Loofs) Julian und seine *socii* nicht mehr erwähnte, muß nicht heißen, daß diese Konstantinopel verlassen hatten und er nun gegen sie eingestellt war (dagegen Loofs, Pelagius 773). Es zeigt nur, daß Nestorius von Caelestius keine Hilfe mehr für sie erwartete. Caelestius’ Brief vom 10. August 430 sollte diese Erwartung bestätigen. Nestorius dürfte zu diesem Zeitpunkt schon auf ein Konzil hingearbeitet haben (vgl. oben Anm. 254.258). Daß „Pelagianer“ auf diesem (und sogar darüberhinaus) eine Rolle spielten (s. dazu unten im übernächsten Abschnitt), kann als Gegenprobe für den hier gemachten Vorschlag dienen: Mercators Nachricht stimmt vermutlich nicht, sondern man darf annehmen, daß weder Caelestius noch Julian und seine *socii* 429/430 aus Konstantinopel ausgewiesen wurden.



orthodoxe Bischöfe in einer Zeit, da die Orthodoxie triumphierte, dennoch Verfolgung erlitten. Auch an den am 10. April des Jahres zum Bischof geweihten Nestorius<sup>275</sup> wandten sie sich mehrmals, zunächst jedoch nach dessen eigenen Angaben ohne Erfolg (*saepe reiecti*),<sup>276</sup> und dies obwohl Nestorius rasch, entschieden und rege in ihrer Sache tätig wurde. In einem auf jeden Fall vor den 10. August 430<sup>277</sup> zu datierenden Brief an Caelestin schreibt er etwa, er habe den Bischof von Rom schon „häufig“ in dieser Sache angeschrieben.<sup>278</sup> Der sich von den Bittstellern distanzierende, herablassende Ton (s. z. B. *Julianus quidam etc.; nosque concidunt frequentibus lamentationibus*) täuscht also. Er steht in einem Mißverhältnis zum tatsächlichen Aufwand, den Nestorius betrieb, um Julian und seinen Freunden zu helfen. Den zuletzt genannten Brief etwa trug ein hoher kaiserlicher Beamter, der *cubicularius* Valerius, nach Rom.<sup>279</sup>

Nestorius interessierten nicht die theologischen Inhalte der Lehrmeinungen, derentwegen Julian und seine Freunde aus Italien verbannt worden waren. Worum er Caelestin bat, war eine Stellungnahme zur Rechtslage, insbesondere bezüglich der Möglichkeit, gegen die ergangenen Urteile Berufung einzulegen.<sup>280</sup> Die Appellanten, so Nestorius, durften nicht ohne genaue Kenntnis der Rechtslage als Häretiker abgestempelt werden.<sup>281</sup> Die Durchführung eines Appellationsverfahrens verlangte nun aber den Konsens aller Parteien. Ohne ihn konnte Nestorius den Bittstellern nicht weiterhelfen. Deren Ziel war ja ihre Rehabilitation im Westen und die Restitution ihrer Bistümer. Beides konnte ihnen nur die zuständige Instanz verschaffen, der Bischof von Rom. Nestorius' Rolle war deshalb zunächst die eines schlichtenden Vermittlers. Vielleicht würde Caelestin auf sein Wort hin einer Neueröffnung des Verfahrens zustimmen. Jede auch nur halbwegs auf Nestorius' Schreiben eingehende Antwort Caelestins hätte als ein erster Schritt in diese Richtung interpretiert werden können. Darin lag, juristisch gesprochen, der Sinn von Nestorius' Initiative. Dessen muß sich auch Caelestin bewußt gewesen sein; denn er antwortete nicht.<sup>282</sup> Deshalb Nestorius' Anmerkung im ersten Brief, die Bittsteller hätten genauso oft, wie sie kamen, wieder weggeschickt werden müssen (*saepe reiecti*).

<sup>275</sup> Zu seiner Person und den Umständen seiner Weihe s. oben S. 293-294, Anm. 243.244.

<sup>276</sup> Nest. ep. I ad Caelestin. = coll. Veron. 3 (ACO I/II, 12.22-26): *Julianus quidam et Florus et Orontius et Fabius, dicentes se Occidentalium partium episcopos, saepe ... imperatorem adierunt ac suas causas defleuerunt tamquam orthodoxi temporibus orthodoxis persecutionem passi; saepe eadem et apud nos lamentantes ac saepe reiecti, eadem facere non desierunt, sed insistent per dies singulos implentes aures omnium uocibus lacrimosis.*

<sup>277</sup> Datum der Antwort Caelestin. ep. 13 = coll. Veron. 2 (ACO I/II, 7-12).

<sup>278</sup> Nest. ep. II ad Caelestin. = coll. Veron. 4 (ACO I/II, 14.5): *saepe scripsi beatitudini tuae propter Iulianum Orontium et ceteros...*

<sup>279</sup> Nest. ep. II ad Caelestin. = coll. Veron. 4 (ACO I/II, 14-15); Bruckner, Julian 70; Gizewski, Cubicularius; PLRE 2, 1144 (Valerius 5).

<sup>280</sup> Vgl. Speigl, Pelagianismus 6: „Die Frage kam einem Appellationsfall von Bischöfen nahe, die sich ungerecht verurteilt fühlten;“ vgl. Wermelinger, Rom 252.

<sup>281</sup> Nest. ep. II ad Caelestin. = coll. Veron. 4 (ACO I/II, 14.33-35): *eum ergo qui hic propter sectarum puritatem tot laboribus fatigatur, considera quid iterum pati necesse est, si negotium praedictorum uiuorum nesciat timeatque nimis ne additamentum haereticorum per ignorantiam hic positus faciat.*

<sup>282</sup> Die Pelagianer waren allerdings nicht der einzige Grund für Caelestins Schweigen; n. b. dazu im folgenden Anm. 285 sowie die Tatsache, daß während desselben Zeitraums der von Prosper des Pelagianismus' bezichtigte Cassian von Leo mit nestorischem Material versorgt wurde, um ein Werk *de incarnatione domini contra Nestorium* zu verfassen (vgl. auch unten Anm. 338).

Was immer Nestorius zu seinem Engagement in der Sache Julians, Florus', Fabius' und Orontius' bewegt haben mag,<sup>283</sup> es half, eine Situation herbeizuführen, wie sie Julian bei seiner Abreise aus Italien zehn Jahre zuvor herbeigesehnt und auf die er seinerzeit mit Schreiben wie *ep. Zos.*, *ep. Rom.*, *ep. Ruf.* und *Turb.* hingearbeitet hatte. Der Bischof von Rom war gezwungen, zu seinem Fall Stellung zu nehmen. Sollte er fortfahren, sich zu verweigern, würde er einem Konzil Rechenschaft ablegen müssen. Nestorius verhalf Julian zu einem Privileg, das ihm seine Vorgänger jahrelang vorenthalten hatten, obwohl ihr halbherziges Vorgehen gegen ihn bzw. seine in Konstantinopel weilenden Freunde in gewisser Hinsicht ein Eingeständnis der Zweifelhaftheit der gegen sie ergangenen Urteile in sich barg, auch wenn Caelestin dies natürlich anders sehen mußte.<sup>284</sup>

<sup>283</sup> Nach Speigl (Pelagianismus 7) versuchte Nestorius in erster Linie, Caelestin als Gesprächspartner für eine gemeinsame, römisch-konstantinopolitanische Linie in der christologischen Debatte zu gewinnen und damit Cyrill von Alexandrien auszuhebeln. Folgende Indizien sprechen für diese Vermutung: (1) „Der erste Brief beginnt und schließt mit dem Appell: *fraternas nobis debemus inuicem colloquutiones*“ (Speigl ebd.); (2) Die Diskussion christologischer Fragen nimmt in beiden Briefen weitaus mehr Raum ein als das Anliegen Julians und seiner Freunde. (3) Die Antwort Caelestins vom 30. August 430 (s. oben Anm. 277) reflektiert bereits die Häresieklage gegen Nestorius selbst. Speigl ebd.: „Die Angelegenheit der pelagianischen Bischöfe war nichts anderes als ein bloßer Anknüpfungspunkt, um mit Rom in ein Gespräch zu kommen. Eine jener vielen törichten Ungeschicklichkeiten des Nestorius, die den Weg dieses Mannes vom eifrigsten Bekämpfer der Häretiker zu seiner eigenen Verurteilung als Irrlehrer kennzeichnen.“ Dagegen spricht ad (1) Das Zitat bezieht sich, wenn nicht ausschließlich, so doch in erster Linie auf den Fall Julians und seiner Freunde (so auch Lamberigts, *Évêques* 269); ad (2) Die Erläuterung theologischer Positionen nimmt natürlich mehr Raum ein als die Auflistung rechtlicher Fragen. Dies allein sagt aber noch nichts über die Gewichtung der jeweiligen Abschnitte aus. In der Tat wog die rechtliche Anfrage schwerer (s. dazu im folgenden). Lamberigts (ebd.) meint hierzu, Nestorius habe Caelestin wegen des geplanten Antihäretikergesetzes (*cod. Theod.* 16,5,65; s. oben S. 295, Anm. 251) angeschrieben; ad (3) Sollte Nestorius bei der Abfassung seiner Briefe an Caelestin bereits unter Häresieverdacht gestanden haben, hätte er sich wohl kaum dem zusätzlichen Risiko ausgesetzt, mit Häretikern aus dem Westen assoziiert zu werden. Wie aus seinem Brief an Johannes von Antiochien (183-186; s. 183 Loofs, *Nestoriana*) hervorgeht, wurde er von der Anklage auf Häresie überrascht. Er dürfte sich also nach eigenem Ermessen von Anfang an nicht aus einer Position der Schwäche, sondern der Stärke heraus für Julian und seine Freunde eingesetzt haben. Von diesen dürfte er, was in ihrem eigenen Interesse lag, eingehend und glaubwürdig über ihren Fall informiert worden sein (gegen Lamberigts [*Évêques* 271], Nestorius sei unzureichend über die Sachlage informiert gewesen). Die römischen Urteile von 418 waren ja, wie jeder, auch Caelestin (Wermelinger, *Rom* 238) wußte, nicht über jeden Zweifel erhaben. Die Erwägung, Caelestin könnte angesichts der Rechtslage an einem Vermittlungskurs interessiert sein, war nicht völlig abwegig. Als Caelestin dann stattdessen mit *ep. 13 = coll. Veron. 2* (ACO I/II, 7-12) an Nestorius vom 10. August 430 zum Angriff überging, konnte Nestorius den Kaiser dazu bewegen, ein Konzil einzuberufen (Speigl, *Pelagianismus* 9). In diesem Stadium der Entwicklungen trugen Afrika und Rom das weitaus größere Risiko. Ein Konzil war nicht in ihrem Sinne; s. dazu die Schreiben Caelestins und Capreolus' von Karthago (ACO I/II, 53; I/II, 25.64.100). Anders als Zosimus vor dem Mai 418 hatte Nestorius, der nun selbst (seitens Cyrills und Caelestins) der Häresie angeklagt war, den Kaiser auf seiner Seite. Noch in der dritten Phase des Konzils beschwerte sich Cyrills Partei darüber, daß Theodosius II. für die Rechte der Minderheiten einstand; s. Speigl, *Pelagianismus* 12, Anm. 55 (ACO I/II, 66). Wie bei Zosimus (s. oben S. 266) sollte also auch bei Nestorius nicht jede krisenhafte Entwicklung auf angebliche Charakterschwächen dieses einen Handlungsträgers zurückgeführt werden. Auch Cyrill hatte seine Schwächen (vgl. Loofs, *Nestorius und His Place*, 27-65). Außerdem sind die Faktoren zu berücksichtigen, die oben S. 294-296 skizziert wurden.

<sup>284</sup> Zu Atticus s. oben Anm. 249. Caelestin. *ep. 13,8 = coll. Veron. 2* (ACO I/II, 11) beschuldigt Nestorius, er wisse genau, wie es um besagte Bischöfe stehe. Atticus nämlich habe die Urteile von 418/19 nicht nur gekannt, sondern sie durch die Ausweisung der Häretiker aus Konstantinopel sogar eingeschärft. Sisinnius aber habe sich still verhalten, *quia utique sub decessore suo probauerat*

Caelestin antwortete Nestorius nach mehreren Anfragen schließlich doch, allerdings in schroffem Ton gegenüber dem inzwischen selbst häresieverdächtigen Patriarchen.<sup>285</sup> Was die Urteile von 418 betraf, so sagte er die Wahrheit, wenn er behauptete, die Position Roms sei unverändert. Caelestius, Pelagius, ihre Lehren und ihre Anhänger seien verurteilt, die Bedingungen für eine Wiedereingliederung von Rückkehrwilligen festgelegt.<sup>286</sup> Das war aber nicht die ganze Wahrheit. Im Kern, der Frage nach der Urteilsbegründung, ließ Caelestin Nestorius' Anfrage unbeantwortet; denn worauf gründete jene „unveränderte Position Roms“, auf die karthagischen Kanones von 418, auf Zosimus' *tractoria*, auf die Briefe Innozenz'? Caelestin konnte nach wie vor keine klare Antwort auf diese Frage geben. Darin lag der tiefere Sinn seiner Aussage, die Position Roms sei unverändert.

Wie wenig klar die römische Position war, zeigen Caelestins Bemerkungen zu Nestorius' Erbsündenlehre. Caelestin bescheinigte Nestorius, ein *peccatum originale* zu lehren.<sup>287</sup> In den von Mercator zum Zeugnis dafür zitierten *sermones* des Nestorius findet sich jedoch weder dieser Ausdruck, noch kann auch sonst davon die Rede sein, daß Nestorius eine *tradux peccati* im Sinne Augustins lehrte. Eben deren implizite Leugnung aber hatte 418 vor allem als Begründung für die Urteile gegen Pelagius und Caelestius gedient. Tatsächlich dürfte Nestorius ähnlich über die Adamsünde gedacht haben wie einst Zosimus oder Julian, etwa in *ep. Zos.*,<sup>288</sup> und was Caelestin unter *peccatum originale* verstand, wird nirgends präzisiert.

Caelestin wäre es schwergefallen, auf einem östlichen Konzil die römische Position genau zu definieren und sie unter Verweis auf konkrete, von Pelagius, Caelestius oder auch Julian vertretene Positionen von dem abzugrenzen, was als Pelagianismus zur Häresie erklärt worden war. Deswegen erfüllte ihn die Aussicht auf ein Konzil mit Sorge, und deswegen wies er, als es dann kam, die nach Ephesus entsandten Legaten an, sich auf keinen Fall auf inhaltliche Diskussionen einzulassen: „Nicht diskutieren, sondern richten, und die Autorität des apostolischen Stuhles wahren.“<sup>289</sup> Caelestin nahm ernst, was Peter Brown als identitätsbildende Leistung der Westkirche pries.<sup>290</sup> Wie unklar auch immer die römische Position war, es kam darauf an, am formalen Urteil festzuhalten: *nefandum et saepe damnatum dogma Pelagii atque Caelestii*.<sup>291</sup> Nicht was dieses *dogma* lehrte, zählte, sondern

*eos iure damnatos*, eine interessante Interpretation von Atticus' weitgehender und Sisinnius' völliger Untätigkeit.

<sup>285</sup> Caelestin. *ep.* 13,8 = *coll. Veron.* 2 (ACO I/II, 12) stellt ein Ultimatum. Nestorius solle sich innerhalb von zehn Tagen von der ihm angelasteten Irrlehre distanzieren oder wissen, daß er sich von der *catholica* losgesagt habe. Die Verzögerung seiner Antwort entschuldigt Caelestin mit Verständnisschwierigkeiten der auf Griechisch abgefaßten Briefe Nestorius'. Dies war jedoch nur ein Vorwand; vgl. unten Anm. 354. Er stand schon seit Mai 430 direkt mit Cyrill von Alexandrien (s. Cyril. Alex. *ep.* 11,1 [PG 77, 80C]) in Verbindung, über Agenten Cyrills in Rom sicherlich schon länger. Caelestin. *ep.* 13 lief außerdem über Cyrill, dem auch die Einschärfung des Ultimatums oblag; vgl. Loofs, Nestorius and His Place, 43-44; Scipioni, Nestorio 149-200; Ritter, Dogma 249; Grillmeier, Jesus 665-672; Wickham, Nestorius 280.

<sup>286</sup> Caelestin. *ep.* 13,1 = *coll. Veron.* 2 (ACO I/II, 7-8); Wermelinger, Rom 238-239.253.

<sup>287</sup> Caelestin. *ep.* 13,8 (ACO I/II, 11); vgl. Nest. *ss.* = *coll. Palat.* 21.31.32 (ACO I/V/1, 31-37.60-65); Speigl, Pelagianismus 6; Wermelinger, Rom 253, Anm. 189; s. oben Anm. 253.

<sup>288</sup> Vgl. oben S. 272.275-277.295, Anm. 253; Wermelinger, Rom 253.

<sup>289</sup> Speigl, Pelagianismus 10.

<sup>290</sup> Er machte sozusagen aus seiner Schwäche eine Stärke (vgl. oben S. 286); zur hier diskutierten Periode nun auch Vessey, *Opus imperfectum*.

<sup>291</sup> Caelestin. *ep.* 13,1 = *coll. Veron.* 2 (ACO I/II, 7); vgl. Speigl, Pelagianismus 9.

daß es *damnatum* war. Nestorius' Bittsteller, so Caelestin, sollten ihren Irrtum, d. h. ihr Engagement für jene Häresie und ihre Verfechter bedauern, ihre Forderung nach einer erneuten Untersuchung ihres Falls zurückziehen und jenem *dogma* abschwören, statt es mit der Frage, was es denn von der wahren Lehre unterschied, weiter zum Gegenstand von Diskussionen zu machen und ihm dadurch ein Forum zu verschaffen, das den Status Quo infragestellte.<sup>292</sup>

#### Antipelagianische Einzelkampagnen und offizielle Zurückhaltung

Caelestins Haltung verbarg also eine Unsicherheit, was den Inhalt der westlichen Gnadenlehre betrifft. Trotz der Verurteilungen von 418 herrschte im Westen nach wie vor kein Lehrkonsens in dieser Hinsicht. Nicht zuletzt deshalb fuhr Julian unbeirrt fort, auf die Überprüfung jener Urteile und ihrer Lehrgrundlagen zu pochen. Gleichzeitig versuchten Augustinus und Anhänger seiner Lehre wie Prosper und Marius Mercator in offiziellen, semi-privaten Einzelkampagnen ihre Theologien als identisch mit der herrschenden Orthodoxie zu erweisen. Doch Roms Unwilligkeit, Julians Einsprüchen stattzugeben, wirkte sich auch gegen die Versuche seiner Gegner aus, ihre Entwürfe dem Westen als Standardtheologie anzubieten. Sie provozierten zwar weitere Kontroversen, führten aber nicht zu weiteren Verurteilungen, und erst recht nicht zur Formulierung konsensfähiger Lehrdefinitionen. Das Konzil von Ephesus (431) würde lediglich noch einmal die Urteile von 418 bestätigen, nicht aber eine bestimmte Theologie als orthodox.

Der 419/420 in seinem 65. Lebensjahr schon einmal totgeglaubte Augustinus<sup>293</sup> sollte das Konzil nicht mehr erleben.<sup>294</sup> Dabei hatte sein gesamtes letztes Lebensjahrzehnt größtenteils unter dem Zeichen des Antipelagianismus gestanden. Dafür legen nicht nur seine direkt polemischen Schriften Zeugnis ab, sondern vor allem auch jene Werke, in denen er versucht, durch Uminterpretation der Ereignisse um 418 ein Theologie- und Geschichtsbild zu entwerfen, das seine eigene Position als identisch mit der Orthodoxie erweist.<sup>295</sup>

In *grat. pecc. orig.* aus der zweiten Hälfte des Jahres 418 etwa erwiderte er ein Schreiben Albinas, Melanias und Pinians, dreier adliger Freunde des Pelagius, die Mitte 417 aus Afrika nach Jerusalem gereist waren<sup>296</sup> und dafürhielten, daß Pelagius sich zur Gnade und zur Kindertaufe bekenne und deshalb für orthodox zu erachten sei. Pelagius habe aber, so Augustinus, in Präzisierungen seines Verständnisses der beiden Lehren ein solch pauschales Bekenntnis auch schon oft infragegestellt. Er müsse deshalb zusätzlich bekennen, daß die Gnade den guten Willen

<sup>292</sup> Ebd.; vgl. auch Capreol. *Carth. ep. conc. Eph. = coll. Veron.* 18 (ACO I/1/2, 53; I/II, 64); zu Capreolus s. auch Bareille, Capreolus; Geerlings, Capriolus.

<sup>293</sup> Aug. *ep.* 6\*, 1 (CSEL 88, 32; BAug 46B, 126): *quid enim tam credibile est quam cum dicitur mortuus esse mortalibus*.

<sup>294</sup> Nach Capreol. *Carth. ep. conc. Eph.* (PL 53, 845) = *coll. Veron.* 18 (ACO I/II, 64) erreichte die Einladung Karthago um Ostern 431; s. Fürst, Augustinus im Orient, 302, Anm. 41.

<sup>295</sup> Vgl. Wermelinger, Rom 254-282. Prosper *epit. chron.* an. 430 (MGH AA IX, 473) sollte die Polemik gegen Julian als die Augustinus in seinen letzten Lebensjahren definierende Tätigkeit hinstellen; vgl. Vessey, *Opus imperfectum*, 264.

<sup>296</sup> Zu Melanias Aufenthalt in Afrika und Jerusalem s. *uit. Mel.* 19-21.34-36 (SC 92, 166-172. 190-196); vgl. Clark, Melania the Younger.

im Menschen wirke<sup>297</sup> und daß Neugeborene aufgrund der *tradux peccati* tatsächlich sündig seien.<sup>298</sup> Augustinus nimmt hier also nicht etwa die Kanones von 418 oder ein anderes offizielles Dokument zum Maßstab für ein Bekenntnis zur Orthodoxie,<sup>299</sup> sondern seine eigene Erbsünden- und Prädestinationslehre.<sup>300</sup> Die Konzilskanones von Karthago, Innozenz' Briefe und Zosimus' *tractoria* sind für ihn lediglich in formal-rechtlicher Hinsicht Garanten der Orthodoxie. Als solche sind sie freilich als unbestechlich zu erweisen. „Zosimus auch nur dem Verdachte der Häresie preiszugeben, käme einem theologischen Bankrott im Kampfe gegen Julian gleich.“<sup>301</sup> In *grat. pecc. orig.* 2,6,7-7,8 (CSEL 42, 170-171) leugnet Augustinus folglich Caelestius' Freispruch von 417. Zosimus habe Caelestius lediglich eine Frist von zwei Monaten gesetzt, um sich zu bessern.<sup>302</sup> Pelagius hingegen habe ihn getäuscht und sei deshalb freigesprochen worden.<sup>303</sup> Zosimus, so das Fazit, habe Langmut bewiesen und am Ende durchgegriffen. In *c. duas epp. Pel.* 2,3,5 (CSEL 60, 463-464) erwähnt Augustinus auch die Rolle der afrikanischen Kirche. Er tut dies auf dem Hintergrund von Julians Vorwurf, Zosimus und der römische Klerus hätten unter kaiserlichem Druck gehandelt. Nein, so Augustinus, Zosimus und die afrikanische Kirche hätten in gemeinsamer Anstrengung die Häresie überwunden. Julian gegenüber tut sich Augustinus aber schwer, Zosimus' Rolle derart verfälscht wiederzugeben, da dieser über die tatsächlichen Abläufe ausgezeichnet informiert ist. Angeblich um Julian nicht zu erregen, will er in *c. Iul.* 1,13 (PL 44, 648) künftig von ihm schweigen. Ebenfalls unter dem Druck Julians versucht Augustinus, seine Position aus der westlichen wie der östlichen Tradition zu begründen.<sup>304</sup> Wie Julian auf Augustins Bruch mit der Tradition verwies, so Augustins Gegner in Gallien und Afrika auf eine Diskrepanz zwischen seinem Früh- und seinem Spätwerk.<sup>305</sup> Zur Erwidering dieser Einwände schrieb Augustinus *praedest. sanct., dono perseu.* und *retract.*<sup>306</sup> Vor allem in den *retractationes* wird, was die

<sup>297</sup> Aug. *grat. pecc. orig.* 1,24,25 (CSEL 42, 145): ...operari ... non solum ueras reuelationes, sed bonas etiam voluntates; vgl. Lössl, *Intellectus* 263-264.

<sup>298</sup> Zu Augustins Belegen in *grat. pecc. orig.* 2 zu Pelagius' und Caelestius' Leugnung der *tradux peccati* s. ausführlich Wermelinger, Rom 257-258.

<sup>299</sup> S. jedoch Wermelinger (Rom 259, Anm. 227) zu zahlreichen Stellen, an denen Augustinus einige der Kanones zu kommentieren scheint, wobei die Kanones selbst nicht zitiert werden.

<sup>300</sup> Vgl. Merlin, *Saint Augustin*, 141-153; Lössl, *Intellectus* 262-266.

<sup>301</sup> Wermelinger, Rom 260.

<sup>302</sup> Vgl. Wermelinger, Rom 262; Langen, *Geschichte* 748-749; Lamberigts, Zosimus 312-313.

<sup>303</sup> Vgl. dazu auch oben S. 266.

<sup>304</sup> Vgl. Aug. *c. duas epp. Pel.* 4,8,20.12,33 (CSEL 60, 542-543.569); *c. Iul. imp.* 4,112 (PL 45, 1405) zu *Iul. Flor.* = Aug. *c. Iul. imp.* 4,106-112 (PL 45, 1402-1405); Wermelinger, Rom 266-268. Augustins Hauptzeugen sind Cyprian und Ambrosius; s. Wermelinger, Rom, 272-274; Dassmann, Ambrosius; Helfer, Cyprianus. Julians Berufung auf Johannes Chrysostomus und Basilius hält er jedoch entgegen, daß die Kirche der Gegenwart in West wie Ost gegen Julian stehe; s. *c. Iul.* 1,13-14 (PL 44, 648-649); Wermelinger, Rom 275-276. Im Verlauf der Argumentation in *c. Iul.* 1 (vgl. Lössl, *Intellectus* 332-341) schließt er dann aber Cyprian, Innozenz, Basilius, Gregor von Nazianz, Hilarius und Ambrosius als Lehrer der *tradux-peccati* ein. Diese Reihe erweitert er dann noch einmal um Irenäus, Reticus von Autun, Olympius und Hieronymus.

<sup>305</sup> Vgl. Wermelinger, Rom 269; Smith, *Augustine*.

<sup>306</sup> Vgl. *dono perseu.* 12,50 (PL 45, 1010-1011) die Korrektur von *lib. arb.* 3,20,55 (CChr. SL 29, 308), wo Augustinus an der Verwerfung der ungetauft verstorbenen Neugeborenen gezweifelt hatte; ausführlich zu *praedest. sanct.* und *dono perseu.* Lössl, *Intellectus* 302-309; zu den kirchenpolitischen Verbindungslinien unter Rückbezug auf Augustins Entwicklung zwischen 390 und 400 Schindler, *Querverbindungen*; zu den geistesgeschichtlichen Aspekten dieser Phase jetzt Drecoll,

Haltung gegen den Pelagianismus betrifft, „keine Korrektur [der eigenen Position] zugelassen und kein Irrtum eingestanden. So können die Retraktionen sehr wohl als ein Verteidigungsbuch gegen pelagianische Angriffe gelten.“<sup>307</sup>

Augustinus starb am 28. August 430. Vom 10. August datiert Caelestins Brief an Nestorius. Erst im Sommer 431 sollte die Verurteilung der Pelagianer auf dem Konzil von Ephesus erfolgen.<sup>308</sup> Auch danach blieben Pelagianer – sie hießen nun offiziell Caelestianer<sup>309</sup> – im Osten aktiv.<sup>310</sup> Augustinus starb also in dem Bewußtsein, Julian und den Pelagianismus nicht besiegt zu haben. Diese Aufgabe hinterließ er seinen theologischen Erben. Er hatte, wie oben kurz skizziert, während seiner letzten Lebensjahre seinen Nachlaß gut geordnet.<sup>311</sup> Sein Werk war geeignet, eine inhaltliche Lücke zu schließen, die die formalistische Haltung des römischen Bischofs offenließ. Es blieb der nächsten Theologengeneration überlassen, zu bestimmen, ob und inwiefern Augustins Erbsünden-, Gnaden- und Prädestinationslehre mit der westlichen Orthodoxie identisch war. Exponenten dieser Bewegung waren Prosper von Aquitanien und Marius Mercator.<sup>312</sup>

Prosper entstammte demselben Milieu klassischer Erneuerung in Aquitanien wie Ausonius und Paulinus.<sup>313</sup> Geboren gegen Ende des 4. Jahrhunderts,<sup>314</sup> studierte er vermutlich in Bordeaux.<sup>315</sup> Wie Ausonius und Paulinus entwickelte er besondere Fähigkeiten im Bereich der Dichtkunst.<sup>316</sup> Noch in jungen Jahren zog

---

Entwicklung; zu *retract.* bes. Harnack, *Retractationen*; Ghellinck, *Rétractations*; Lagrange, *Rétractations*; Bardy, *Révisions*; Burnaby, *Retractationes*; Lössl, *Intellectus* 296-301.

<sup>307</sup> Wermelinger, Rom 270; vgl. Burnaby, *Retractationes* 88-89; Harnack, *Retractationen* 1104.

<sup>308</sup> S. dazu unten im nächsten Abschnitt.

<sup>309</sup> Pelagius war ja längst verstummt und wahrscheinlich nicht mehr am Leben (Wermelinger, Rom 251-252). Caelestius hingegen bemühte sich selbst um die Wiederaufnahme seines Verfahrens und fand dazu auch immer wieder Unterstützung (vgl. Honnay, Caelestius).

<sup>310</sup> „Der Papst fürchtete ... weiter Caelestius“ (Speigl, Pelagianismus 13) bzw. die ihn weiterhin unterstützenden Bischöfe wie z. B. Julian und seine Freunde (vgl. Speigl, Pelagianismus 12, Anm. 56). Diese wurden offenbar, obwohl sie abgesetzt waren, von vielen weiterhin als Bischöfe behandelt, nicht zuletzt auch vom Kaiser. Noch Nestorius' Nachfolger, Maximianus, wird von Caelestius zur Wachsamkeit gegen die Caelestianer im Osten aufgerufen; s. Caelestius, *ep.* 24,3 = *coll. Veron.* 24 (ACO I/II, 91); *ep.* 25,16 = *coll. Veron.* 25 (ACO I/II, 97.1). Prosper *epit. chron.* an. 439 (MGH AA IX, 477) berichtet von einem Versuch Julians unter Sixtus III. i. J. 439, ein Berufungsverfahren einzuleiten. Julian, so Prosper, sei es dabei um die Wiedererlangung seines Bistums gegangen, was nur fair gewesen wäre; vgl. dazu auch die Stelle bei Quodulthd. *lib. prom.* 6,12 (SC 101, 611) = *dimid. temp.* 6,12 (CChr. SL 60, 198). Der spätere Leo I. und Prosper selbst dürften bei der Verteilung dieser Initiative Julians besonders aktiv gewesen sein (s. unten Anm. 338).

<sup>311</sup> Vgl. Vessey, *Opus imperfectum*, 265.

<sup>312</sup> Zu Prosper s. Heim, Prosper; Solignac, Prosper; Geerlings, Prosper; McHugh, Prosper; Lorenz, Augustinismus; De Plinval, Prosper; Wermelinger, Rom 244-249; zu Marius Mercator Krüger, Mercator; Weyman, *Analecta*; Amann, Mercator; Eltester, Mercator; Prete, Mercatore; Wermelinger, Mercator; Denkschrift; zu seiner Theologie Lepka, *Originalität*.

<sup>313</sup> Vgl. oben im dritten Kapitel S. 49.52-53; sonst u. a. Dill, *Society*, bes. 396-451; Trout, Paulinus, bes. 24-28.55-59; Mratschek, Briefwechsel 19-64.

<sup>314</sup> Der genaue Geburtsort ist unbekannt. Eine spätere Tradition, notiert von Bernard Gui (gest. 1321) *chron. imp. rom.* MS B. N. lat. 5407 fol. 113, situiert ihn in Limoges; hierzu und zu anderen biographischen Details s. Solignac, Prosper 2447-2448.

<sup>315</sup> Zu Form und Inhalt einer solchen Ausbildung in den Umbruchzeiten des vierten und fünften Jahrhunderts s. oben zu Beginn des vierten Kapitels, bes. S. 74-84.

<sup>316</sup> Daß er diese später in den Dienst seiner antipelagianischen Polemik und augustinischen Diktaktik stellte und dabei, wie es scheint, eher schematisch und stereotyp als genial antike Vorbilder verwandte, erwies sich seinem Ruf als Dichter in der modernen Forschung allerdings nicht gerade als zuträglich; s. *car. ingrat.* (PL 51, 91-148; Huegelmeier, Carmen); *epigr. in obtrect. Aug.* (PL

er nach Marseille. Dort hielt er sich im Einzugsbereich einer aufblühenden monastischen Bewegung auf.<sup>317</sup> Als Verteidiger der Gnadenlehre Augustins gegen ihre Kritiker am Ort<sup>318</sup> profilierte er sich erstmals in der zwischen 426 und 428 verfaßten *ep. Rufin.* (PL 51, 77-90). Sein Vorstoß war offenbar wenig erfolgreich; denn kurz danach wandte er sich an Augustinus mit der Bitte, selbst gegen die Angriffe Stellung zu nehmen.<sup>319</sup> Als auch Augustins Intervention fehlschlug, bat er Caelestin, die gallische Position zu verurteilen. Dessen *ep.* 21 (PL 50, 528-537) tat aber genau dies nicht.<sup>320</sup> In *c. collat.* 21 (PL 51, 271-273)<sup>321</sup> sah sich Prosper gezwun-

51, 149-152); dazu Becht-Jördens, Herzen; und oben im zweiten Kapitel S. 40, Anm. 102; *epitaph. Nest. et Pelag. haeres.* (PL 51, 153-154); *epigr. ex sent. s. Aug.* (PL 51, 498-532). Doch wird auch seine Autorschaft eines Gedichts wie des sonst Paulinus zugewiesenen *poema coniugis ad uxorem* für möglich erachtet (vgl. Geerlings, Prosper; Solignac, Prosper 2447; McHugh, Prosper 687; Altaner, Patrologie 451). Zweifelhaft ist dagegen Prosper's Autorschaft des ihm von McHugh (Prosper) und einigen anderen (bes. Marcovich, Prosper) zugewiesenen *carmen de prouidentia dei*; vgl. dazu Geerlings, Prosper; Solignac, Prosper 2452.

<sup>317</sup> Ob er selbst Mönch wurde, ist allerdings zweifelhaft. Sein Aszetismus ähnelt eher dem des Paulinus (n. b. die Implikationen seiner möglichen Autorschaft des *carm. ad ux.* sowie seine spätere Karriere in Rom). Falls das auf ca. 416 datierte *carm. prou. dei* von ihm stammt, vertrat er während dieser Zeit auch eine eher mit der des Paulinus als der Augustins kompatible Gnadenlehre. In diesem Fall hätte er in den folgenden Jahren eine radikale Umkehr vollzogen, was auf dem Hintergrund der Ereignisse von 418 durchaus verständlich wäre. In den 30er und 40er Jahren vertrat er in Rom wieder einen gemäßigeren Augustinismus (vgl. Lorenz, Augustinismus).

<sup>318</sup> Wermelinger, Rom 245: „Bei aller Hochachtung, mit der man seinem frühen Werk begegnete, wollte man sich nicht mit allen Gedanken seiner späteren Schriften anfreunden;“ s. oben S. 303. Als Hauptgegner der späten Gnadenlehre Augustins in Gallien scheint schon seit Zosimus' Episkopat Johannes Cassianus aufgetreten zu sein. Cassian, *natione Scytha* (Gennad. *uir. ill.* 61/62 [82 Richardson]), d. h. wahrscheinlich – obwohl dies einige Forscher bezweifeln (vgl. Frank, Cassian) – aus der römischen Provinz *Scythia minor* (Ramsay, Cassian 133: *Dacia*), der heutigen Dobruška (Drobner, Lehrbuch 312: Dobruška) in Rumänien stammend (vgl. Matthews, *Empire* 304-382), geboren um 360, hatte bis ca. 399 als Mönch in Bethleem und Ägypten gelebt, ehe er im Zuge des Origenismusstreits nach Konstantinopel ging und dort bald zum engeren Kreis um Johannes Chrysostomus gehörte. Nach Johannes' Sturz i. J. 404 trug u. a. er den Brief nach Rom, der Innozenz zur Aussendung der oben im dritten Kapitel S. 56, Anm. 116 (s. auch in diesem Kapitel S. 288.290, Anm. 226.230) erwähnten Hilfsexpedition bewegen sollte. In Konstantinopel war er zum Diakon, in Rom, wo er mit dem späteren Bischof Leo Freundschaft schloß (Cass. *c. Nest.* 1 praef. [CSEL 17/1, 239]), zum Presbyter geweiht worden. Nach Marseille begab er sich vielleicht unter denselben Vorzeichen, unter denen Pelagius und Caelestin nach Afrika gingen, nämlich im Zuge der Besetzung Italiens und der Eroberung Roms durch Alarichs Heer; vgl. Marrou, Cassien; Guy, Cassien 16-19; Chadwick, Cassian 41-45; Cassianus; MacQueen, Cassian; Tibiletti, Cassiano; Cappuyns, Cassien; Olphe-Galliard, Cassien; Hamman, Cassian; Rousseau, *Ascetics*; Rebillard, Cassien; Skeb, Cassian; Frank, Johannes Cassianus; Stewart, Cassian.

Aus Prosper *ep. Rufin.* geht hervor, daß die Haupteinwände gegen Augustins Gnadenlehre folgende waren: (1) Augustinus leugnet die Willensfreiheit; (2) Er behauptet die zwingende Notwendigkeit der Gnade; (3) Er lehrt, ähnlich wie die Manichäer, die Existenz zweier Menschenmassen bzw. zweier Naturen, eine gut, die andere böse (s. Wermelinger, Rom 245, Anm. 138). Die Argumente der Gallier waren also eng an die Julians angelehnt (s. Wermelinger, Rom 246). Prosper = Aug. *ep.* 225,3 (CSEL 57, 458-459) und Prosper *c. collat.* 21,1 (PL 51, 270) vermerkt ausdrücklich Julians Einfluß auf die Kritiker Augustins in Gallien (n. b. *ep. Ruf.*, *ep. Rom.* und *Turb.*). Nach Prosper = Aug. *ep.* 225,2 (CSEL 57, 455) konzentrierte sich die gallische Kritik auf *de correptione et gratia*, ein Werk, mit dem Augustinus im Anschluß an *de gratia et libero arbitrio* auf Kritik aus einem anderen monastischen Zentrum, Hadrumetum an der Großen Syrte, geantwortet hatte; vgl. Weaver, *Divine Grace*; Lössl, *Intellectus* 288-295.

<sup>319</sup> Prosper an Augustinus = Aug. *ep.* 225 (CSEL 57, 454-468); s. auch Hilarius an Augustinus = Aug. *ep.* 226 (468-481); Lössl, *Intellectus* 302; zu Augustins Reaktion s. oben S. 303-304.

<sup>320</sup> Vgl. Wermelinger, Rom 246-247. Caelestin lobt zwar den Eifer Prosper's und Hilarius' und erklärt ihr Anliegen für berechtigt, geht aber, u. a. auch unter Verweis darauf, daß es sich bei den

gen, sie eigens in seinem Sinne auszulegen.<sup>322</sup> Vinzenz von Lérins konnte sie ohne Probleme im Sinne der Gegenseite interpretieren.<sup>323</sup>

Dieselbe, am Status Quo festhaltende Einstellung also, die Caelestin im Osten gegen eine Revision der Urteile von 418 sein ließ, hielt ihn im Westen von weite-

betreffenden Fragen um *indisciplinatae quaestiones* handle, nicht gegen konkrete Lehren und ihre Verfechter vor; zur Mehrdeutigkeit des Ausdrucks *indisciplinata* in diesem Zusammenhang („undiszipliniert“ oder „aus der Reihe tanzend“ gleichermaßen wie „noch nicht von verpflichtenden Lehrverordnungen erfaßt“) s. auch Hübner, *Disciplina* (Literatur); vgl. oben Anm. 164 auf S. 278 zu Julians Berufung auf dieses Prinzip.

<sup>321</sup> *De gratia dei et libero arbitrio contra collatorem* (c. *collat.*), entstanden zwischen 432 und 434 (Episkopat Sixtus), richtet sich speziell gegen Cassian, den Verfasser der *conlationes* (CSEL 13/2; SC 42. 54. 64). Auch Vinc. Ler. *comm.* (CChr. SL 64, 125-195) entstand in dieser Zeit; vgl. Gennad. *uir. ill.* 65 (83 Richardson); Barth, Vinzenz (nach Altaner, *Patrologie* 454): 434; Vessey, Vincent: 'Shortly after the Council of Ephesus'.

<sup>322</sup> Vgl. Wermelinger, Rom 248-249. Einem Schema Augustins (s. *ep.* 215,2 [CSEL 57, 389-9-390.1]) folgend, listete Prosper in c. *collat.* 21,1-4 (PL 51, 271-272) die Etappen der Verurteilung des Pelagianismus auf (zu ähnlichen Schemata in *car. ingrat.* und *ep. Rufin.* vgl. Wermelinger, Rom 244, Anm. 134). C. *collat.* 21 gibt mehr Aufschluß über die Situation in Gallien als die Position Roms, obwohl Prosper die Sicht durch seinen späteren Aufenthalt und Einfluß in Rom die spätere römische Sicht wiedergibt (Wermelinger, Rom 245). Der stark von Caelestin. *ep.* 21 abhängige und in Verbindung mit ihr überlieferte *indculus de gratia dei* stammt, da mit Sicherheit nicht von Caelestin oder einer anderen offiziellen römischen Stelle (vgl. Federer, *Liturgie* 35-41), vielleicht von Prosper (s. Cappuyns, *Origine*; oben S. 269, Anm. 108; Wermelinger, Rom 238-239.244-245). Bei ihm handelt es sich um einen fortgeschrittenen Versuch, die römische Position mit (gemäßigt) augustinischem Inhalt zu füllen. Prosper c. *collat.* 21,4 (PL 51, 272) gibt zu, daß die Gegner Caelestins Brief nicht als Entlastung Augustins akzeptieren, da er die zweifelhaften Werke nicht einzeln als unbedenklich nenne. Daraus könne jedoch, so Prosper, nur geschlossen werde, daß der Brief alle Werke summarisch approbiere. Dafür bürge der gute Leumund Augustins. Prosper nennt sodann selbst die einzelnen antipelagianischen Schriften Augustins, beginnend mit den in Gallien am umstrittensten. Prosper bindet Augustinus an Rom. Bonifaz habe ihn um die Widerlegung pelagianischer Werke gebeten (s. oben S. 287-288). Aug. *ep.* 194 (CSEL 57, 176-214) an Sixtus, den damaligen Presbyter und jetzigen Bischof von Rom, bürge ebenfalls für Augustinus. Augustins Haltung sei wie die Haltung der römischen Bischöfe konstant gewesen, von Innozenz über Zosimus, Bonifaz und Caelestin bis zu Sixtus. Caelestin würde mit *ep.* 21 doch nicht etwa eine plötzliche Kehrtwendung vollzogen haben. Wermelinger, Rom 249: „Der Brief des Caelestin an Gallien [, so Prosper,] ist ein Glied der übrigen antipelagianischen Aktionen in Italien, Britannien und dem Osten. Von dieser ganzheitlichen Betrachtung der caelestinischen Politik her können unter der *nouitas* nicht gewisse Lehren des Augustinus, sondern nur der Pelagianismus in seinen verschiedenen Abwandlungen gemeint sein.“

<sup>323</sup> Vinc. Ler. *comm.* 32 (CChr. SL 64, 193). Caelestin, so Vinzenz, habe in seinem Brief an die gallischen Bischöfe (*Gallorum sacerdotes*) davon gesprochen, daß sie stillschweigend (*coniuventia*) den alten Glauben preisgäben (*antiquam fidem ... destituentes*) und gottlose Neuerungen (*profanae nouitates*) entstehen ließen. Die Betroffenen seien dadurch zurechtzuweisen, daß ihnen, was das Thema „Wille“ angehe, die Redefreiheit gestrichen werde (*non sit his liberum habere pro uoluntate sermonem*) (zum Text an dieser Stelle s. Moxon, Vincent 132-133). Doch wem, so Vinzenz, soll hier die Redefreiheit gekürzt werden, den Anhängern des alten Glaubens, die sich den Vorwurf des Schweigens zugezogen hätten, oder nicht doch viel eher den Neuerern, die bislang so geschwätzig gewesen seien? Freilich nennt Vinzenz jene „Neuerer“ nicht beim Namen. In *comm.* 24 (CChr. SL 64, 180-182) stellt er sich in der Sache Pelagius' und Caelestius' überdies uneingeschränkt auf die Seite Roms. Doch kann dies ebenso wenig als Indiz für ein Bekenntnis seinerseits zur Gnadentheorie Augustins gewertet werden, wie (etwa nach Barth, Vinzenz; vgl. Griffe, *Pro Vincentio*; O'Connor, Vincent; Vessey, Vincent) die Tatsache, daß er zur Untermauerung seiner Trinitätslehre und Christologie Augustinus zitierte. Abgesehen von seiner Erbsünden-, Gnaden- und Prädestinationslehre hatte auch Julian nichts gegen Augustinus und mit den Neuerern meinte Vinzenz nicht Augustinus, sondern, wenn überhaupt, Prosper, Hilarius und ihre Parteigänger; zu einer Gesamtschau des *commonitorium* s. weiterhin Sieben, *Konzilsbegriff, Konzilsidee* 148-170; vgl. Koch, Vincentius; Vinzenz; Bardy, Vincent; Hamman, Vincent; Markus, *Legacy* 219-220.



ren Verurteilungen ab. Prosper's Versuch, die späte Gnadenlehre Augustins durch eine Häretisierung kritischer Stimmen wie Vinzenz' und Cassians zum Standard westlicher Orthodoxie zu erheben, war damit gescheitert.<sup>324</sup> Prosper glied sich in seinen späteren Werken der römischen Sicht der Dinge an und arbeitete weniger an der Verteidigung augustinischer Extrempositionen als an einer akzeptableren Mittelposition und historischen Darstellungen der Rolle Roms bei der Überwindung der Häresie im Westen.<sup>325</sup>

Der führende Antipelagianer im Osten war der vermutlich aus Julians Heimat-  
gend oder ihrer Nähe stammende<sup>326</sup> Laientheologe<sup>327</sup> Marius Mercator. Er hatte  
sich 418/419 in Rom aufgehalten.<sup>328</sup> Augustinus hatte ihn damals ermahnt, seinen  
antipelagianischen Eifer zu mäßigen,<sup>329</sup> während ihn Hieronymus zu einer härte-  
ren Gangart ermutigte.<sup>330</sup> Ab 429 ist sein Aufenthalt in der Nähe Konstantinopels

<sup>324</sup> Dies sollte angesichts Mercators überzogenen Ansprüchen, was seinen Beitrag zur Verurteilung der Pelagianer im Osten betrifft, mit in Erwägung gezogen werden; s. Schwartz (ACO I/V/1, ix-x); Eltester, Mercator 1832.

<sup>325</sup> Vgl. Prosper *sent.* (CChr. SL 68A, 221-252.257-365); *uocat. gent.* (PL 51, 647-722); *epit. chron.* (MGH AA IX, 385-485). Schon in *c. collat.* 21,2 (PL 51, 271B) rekapituliert Prosper Caelestins Vorgehen gegen die Pelagianer in Italien und Britannien; vgl. Wermelinger, Rom 249-250; zu Caelestius' Versuch zwischen Dezember 423 und Mai 425, in Rom ein Berufungsverfahren anzustrengen s. oben S. 278, Anm. 166; zum Pelagianismus in Britannien s. neben *c. collat.* 21,2 (PL 51, 271BC) *epit. chron.* an. 429.431 (MGH AA IX, 472.473): Er sei von Agricola, dem Sohn des pelagianischen Bischofs Severianus ausgegangen. „Auf Veranlassung des Diakons Palladius habe Caelestin [daraufhin, i. J. 429] den Bischof Germanus von Auxerre als seinen Gesandten nach Britannien geschickt“ (Wermelinger, Rom 250). Jener Palladius sei i. J. 431 zum Bischof der Iren geweiht worden. Nach Const. *uit. German.* 3,12-15 (SC 112, 145-153) beauftragte jedoch ein gallisches Konzil Germanus von Auxerre und Lupus von Troyes, mit der britannischen Kirche zu verhandeln. Von Caelestin ist ebd. nicht die Rede; vgl. Wermelinger, Rom 250, Anm. 173; zu Palladius Zimmer, Pelagius 24-27; Hanson, Patrick; außerdem Levison, Germanus; Williams, Christianity; Liebeschuetz, Evidence; Thomas, Christianity; Thompson, Germanus; Patrick; Markus, Pelagianism; Dumville, Aspects.

<sup>326</sup> Er verrät eine außerordentliche Detailkenntnis der Verhältnisse in Julians Heimat; vgl. dazu Wermelinger, Rom 226; Mercator 610 (nach Garnerius, *Dissertationes praef.* I [PL 48, 15-16. 278 CD]); gegen Prete, Mercatore 15-16, der aufgrund afrikanischer Kontakte (Augustinus, Dulcitius) eine afrikanische Herkunft annimmt.

<sup>327</sup> Vgl. Merc. *comm. lul. = coll. Palat.* 3 (ACO I/V/1, 7. 13) die Anrede an den Auftraggeber seines antipelagianischen Dossiers: *uenerande presbyter Pienti*. Ebd. (ACO I/V/1, 5.29) referiert er auf sich als *seruus Christi*. Aug. *ep.* 193,1-2 (CSEL 57, 167-168) nennt als seine theologischen Hauptinteressensgebiete den Tod als Folge der Sünde Adams sowie die Lehre von der Notwendigkeit der Kindertaufe (n. b. hier erneut – auch und sogar schon beim frühen Mercator! – die leichte Phasenverschiebung weg von der augustinischen Grundlinie der auf die Übertragung der Schuld konzentrierten *reatus*-Lehre; zu Mercators Eigenständigkeit als Theologe vgl. Lepka, Originalité). Seine drei Briefe an Augustinus und zwei theologische Traktate aus der Zeit in Rom sind nicht erhalten; zu Versuchen, Mercator Ps-Aug. *Hyp.* zuzuweisen, s. Chisholm, *Agrymnesticon* 1, 68-73. (Chisholm wies die Schrift am Ende Prosper zu; s. Chisholm, *Authorship*.) Hier. *ep.* 154,3 (CSEL 56, 367) und Mercators spätere – ungewöhnliche! – Bezugnahme auf die wegen der zweifelhaften Rolle Zosimus' später oft unterschlagene und kaum zitierte *tractoria* legen nahe, daß er an deren Vorbereitung mit beteiligt gewesen sein könnte (vgl. Wermelinger, Rom 209-211); zu Mercators klassischer Bildung vgl. Prete, Mercatore 19, Anm. 39.

<sup>328</sup> Wo er u. a. Zeuge von Julians erstem öffentlichen Auftreten wurde; s. oben S. 278-279; zur Möglichkeit seiner Mitarbeit an der *tractoria* s. oben Anm. 327.

<sup>329</sup> Vgl. Aug. *ep.* 193 (CSEL 57, 167-175); s. dazu oben Anm. 117.

<sup>330</sup> Hier. *ep.* 154,3 (CSEL 56, 367); s. oben S. 287; zur literarischen Beeinflussung Mercators durch Hieronymus s. Schwartz (ACO I/V/1, xi). Hieronymus könnte mit den Theologen in Verbindung gestanden sein, die die Dokumentation der *tractoria* erstellten; s. oben Anm. 327.328.

bezeugt. Vielleicht war er „Mönch in einem thrakischen Kloster“ und begann von dort aus, „unter den kirchlichen Kreisen Konstantinopels und bei Hofe mit einem Traktat gegen ... Caelestius zu wählen.“<sup>331</sup> Etwa ein Jahr später verfaßte er auch ein *commonitorium* gegen Julian.<sup>332</sup> Außerdem übersetzte er ein Symbol Theodors und Exzerpte von Briefen und Predigten Nestorius' und Cyrills.<sup>333</sup> Er ordnete diese Texte zu Gruppen, schrieb dazu kurze, z. T. äußerst polemische Einleitungen und erstellte so ein Dossier, das die Kontakte der prominentesten Pelagianer und Nestorianer – Julian, Caelestius, Theodor und Nestorius – untereinander und die Verwandtschaft ihrer Denkweisen illustrieren sollte. Die Schlußredaktion erfolgte kurz nach dem Konzil von Ephesus.<sup>334</sup> Von da ab fehlt von Mercator jede Spur.<sup>335</sup>

Wie er seine Sammlung einsetzte und mit welchem Erfolg, ist unklar. Seine eigenen historischen Angaben werfen diesbezüglich Fragen auf.<sup>336</sup> Sie sind im Kon-

<sup>331</sup> S. Eltester, Mercator 1832 (nach Schwartz ACO I/V/1, xiii). Der erwähnte Traktat ist *comm. Caelest.* = *coll. Palat.* 36 (ACO I/V/1, 65-70). Es ist das früheste von Mercator erhaltene und sein am weitesten verbreitetes Werk. Mercator trug es auf Griechisch und (dem Kaiser, Theodosius II.) auf Latein vor. Es ist die wichtigste Quelle für Zosimus' *tractoria* (vgl. oben Anm. 327; außerdem S. 271-272.275) und eine Reihe weiterer Dokumente. Mercator setzte es an den Schluß seiner nach dem Konzil von 431 kompilierten Sammlung; vgl. Wermelinger, Denkschrift.

<sup>332</sup> *Merc. comm. Iul.* = *coll. Palat.* 3-14 (ACO I/V/1, 5-23) entstand i. J. 430 oder kurz danach; vgl. ebd. 3 (ACO I/V/1, 6.29) *sanctae recordationis Augustinus*; 14 (22.43) *beatae memoriae episcopi Augustini*. Mercator lag Aug. c. *Iul. imp.* vor (ACO I/V/1, 6.43-7.2). Es ist seine Quelle für die Exzerpte von *Iul. Flor. Iul. Turb.* und *ep. Zos.* stehen ihm dagegen ganz zur Verfügung.

<sup>333</sup> *Merc. ref. symb. Theod. Mops.* = *coll. Palat.* 15-18 (ACO I/V/1, 25-27) mit je einem Brief Mercators vor und nach Theodors Text; *coll. Palat.* 19-29 (ACO I/V/1, 27-60) Briefe und Predigten Cyrills und Nestorius', die die Entwicklung der Kontroverse um Nestorius' Christologie dokumentieren sollen; *coll. Palat.* 30-34 (60-65) Abschnitte aus vier „antipelagianischen“ Predigten des Nestorius mit einer Einleitung Mercators; *coll. Palat.* 35 (65) ein Brief Nestorius' an Caelestius; *comm. Caelest.* = *coll. Palat.* 36 (65-70); zur Möglichkeit, daß weiteres Material der *coll. Palat.* von Mercator stammen könnte, vgl. Schwartz, Gegenanathematismen (negativ); Prete, Mercatore 29-33 (positiv); Wermelinger, Mercator 610-611 (offen).

<sup>334</sup> *Merc. ep. in ref. symb. Theod. Mops.* = *coll. Palat.* 15 (ACO I/V/1, 23.21) setzt Nestorius' Absetzung voraus; *ep. in Nest. ss.* = *coll. Palat.* 30 (ACO I/V/1, 60.14) nennt das Konzil ausdrücklich beim Namen; ebenso *coll. Palat.* 36 (ACO I/V/1, 65.40).

<sup>335</sup> Seine Sammlung ist nur deshalb (in einer einzigen HS, *cod. Vat. Pal.* 234 saec. ix) erhalten, weil sie zwischen 543 und 550 (während des Dreikapitelstreits) einer der skythischen (=gotischen) Mönche (s. Amann, Skythes) aus dem Kreis um Johannes Maxentius als anti-antiochenisches Material in seine eigene Sammlung integrierte. Jenem Kompilator ist u. a. auch *coll. Palat.* 50 (ACO I/V/3, 173-176) unter der Überschrift *contra Augustinum* die Aufnahme von Exzerpten aus Theodors Werken gegen die *tradux*-Lehre zu verdanken; vgl. oben Anm. 228.

<sup>336</sup> Fraglich ist z. B., ob Nestorius Caelestius, Julian und seine Freunde 430 aus Konstantinopel auswies: *Merc. comm. Caelest.* = *coll. Palat.* 36 (ACO I/V/1, 65.38-42); s. oben S. 298, Anm. 274. *Merc. ep. in ref. symb. Theod. Mops.* = *coll. Palat.* 15 (ACO I/V/1, 23.35) weiß zwar im Kontext der kurz vorher behaupteten Verurteilung Julians durch Theodor auf einer kilikischen Synode kurz vor 428 (s. dagegen oben Anm. 247), daß Julian Theodor in seinen Werken lobt (*cuius in libris suis infinitas laudes exequitur eiusque se niti auctoritate sententiae in suo errore gloriatur*). Die in *coll. Palat.* 50 vom Kompilator des 6. Jahrhunderts (s. oben Anm. 335) zitierten „pelagianischen“ Exzerpte Theodors gegen die *tradux*-Lehre unterschlägt er jedoch in diesem Zusammenhang (oder weiß nichts von ihnen), obwohl *Flor.* = Aug. c. *Iul. imp.* 4.88 (PL 45, 1389) vermutlich auf sie anspielt (s. oben im vierten Kapitel S. 82, Anm. 29) und sie ein Indiz gegen eine Verurteilung Julians durch Theodor sind. Entsprechendes gilt zur vermeintlichen Verurteilung des Pelagianismus durch Nestorius nach *coll. Palat.* 30 (ACO I/V/1, 60). Interessant hierzu ist, daß Mercator als Hauptanklagepunkt jeweils die Leugnung der Uründe als Ursache des Todes bzw. der Sterblichkeit nennt (25.16; 62.31). Seine historische Darstellung ist damit deutlich von seinen theologischen Hauptinteressen geleitet (s. dazu oben Anm. 327 und unten Anm. 337), wenn sie auch die Fakten weiterhin durchscheinen läßt; s. dazu auch in *comm. Iul.* = *coll. Palat.* 3.10 (ACO I/V/1, 6.14-24; 11.30-36)

text seiner theologischen<sup>337</sup> und kirchenpolitischen<sup>338</sup> Interessen zu deuten. Erster Anlaß zu seiner Intervention könnte Nestorius' Initiative für Julian und sein gutes Verhältnis zu Caelestius gewesen sein.<sup>339</sup> Mit ihr schloß sich, Mercators Darstellung gemäß, ein Kreis: Der im Westen bereits 418 verdamnte Pelagianismus und die Häresie, die zu vertreten seit kurzem Nestorius verdächtigt wurde, hatten nämlich nach Mercator einen gemeinsamen Ursprung. Dieser lag in Syrien. Von dort, so Mercator, habe zu Beginn des Jahrhunderts „ein gewisser Rufinus... jene törichte und den rechten Glauben gefährdende Fragestellung nach Rom importiert;“<sup>340</sup> und dorthin sei sie Anfang der 20er Jahre wieder zurückgekehrt, nämlich als sich Julian von Aeclanum zu Theodor von Mopsuestia begab.<sup>341</sup> Der Umweg über Italien aber habe sie so stark verschlimmert, daß sogar Theodor, das geistige Haupt der Doppelhäresie, den Julian wie einen Helden verehere und der Nestorius zu seinem christologischen Irrtum verführt habe, Julians Lehre verdamnte,<sup>342</sup> wie bald nach ihm auch Nestorius.<sup>343</sup>

und *comm. Caelest.* = *coll. Palat.* 36 (ACO I/V/1, 66.9-17) die Listung der pelagianischen Hauptlehren in fünf bzw. acht Thesen, in denen die typisch Mercator'schen Themen dominieren.

<sup>337</sup> (1) Tod als Folge der Sünde Adams; (2) Notwendigkeit der Kindertaufe; (3) Logos-Anthropos-Christologie; vgl. oben Anm. 327; Wermelinger, Mercator 611-613.

<sup>338</sup> Zu seiner Position in Rom i. J. 418/419 s. oben Anm. 327. Vielleicht hatte ihn Hieronymus mit Cyrill bzw. dessen Leuten bekanntgemacht. Cyrills Agenten in Konstantinopel dürften ihn mit dem Material aus der Korrespondenz zwischen Cyrill und Nestorius versorgt haben, das er, ins Lateinische übersetzt, in seine Dokumentation aufnahm (s. Amann, *Affaire* 216-224; Prete, *Mercatore* 29-33). Sein Werk war nicht weniger gegen Nestorius als gegen Caelestius, Julian und die übrigen pelagianischen Bischöfe gerichtet. Die in der Verbindung von Geschichte und Theologie des Pelagianismus und Nestorianismus gründende Originalität, um nicht zu sagen, der einzigartige, exzentrische und idiosynkratische Charakter seines Werks (s. Eltester, Mercator 1832), macht es jedoch wenig wahrscheinlich, daß es auf die in Ephesus getroffenen Lehrentscheidungen einen direkten Einfluß ausübte, trotz seines offiziellen Charakters als Dokumentation. Die „Sieger“ in der „Affäre Nestorius“, Caelestius, Cyrill und in gewisser Hinsicht auch Johannes von Antiochien, sollten ihre Entscheidungen nach eigenen Kriterien treffen; n. b. in diesem Zusammenhang z. B. auch, daß etwa zur selben Zeit, als Prosper versuchte, Caelestius dazu zu bringen, Cassians Theologie als pelagianisch zu verurteilen, Cassian im Auftrag Caelestius, unter Vermittlung des Erzdiakons Leo (dessen *tomus* später einen antiochenisch beeinflussten Beitrag zur Formel von Chalcedon leisten sollte!), ein Werk *contra Nestorium* verfaßte; s. Chadwick, Cassian 118; oben Anm. 282.285.318. Dies könnte noch vor der offiziellen Kontaktaufnahme Cyrills mit Rom im Mai 430 gewesen sein (Loofs, Nestorius and His Place, 43; Grillmeier, Jesus 665-666), auch wenn Cyrills Agenten schon vorher in Rom tätig waren. Leos Einflußnahme bürgt aber in gewisser Weise für die Eigenständigkeit der römischen Position. Leo sollte i. J. 439 auch Sixtus III. unter Druck setzen, Julians erneuten Antrag auf Revision seines Urteils abzuweisen; s. unten S. 319-321; Loofs, Pelagius 773-774. Zwischen 443 und 445 (Braun, *Quod uult deus* 17) sollte er, inzwischen selbst Bischof, dasselbe tun: *Quodu. lib. prom.* 4,12 (CChr. SL 60, 198); vgl. oben Anm. 310; unten S. 324-326.

<sup>339</sup> Letztere bezeugt durch den Brief Nestorius' an Caelestius bei Merc. = *coll. Palat.* 35 (ACO I/V/1, 65), den Mercator unmittelbar seinem *comm. Caelest.* vorschaltet, dadurch aufzeigend, wie sich Nestorius durch seine Solidarisierung mit dem, wie das *commonitorium* zweifelsfrei erweisen wird, mehrfach als Häretiker verurteilten Caelestius selbst inkriminierte.

<sup>340</sup> Merc. *comm. Iul.* = *coll. Palat.* 3 (ACO I/V/1, 5.38): *hanc ineptam et non minus inimicam rectae fidei quaestionem sub ... Anastasio ... pontifice Rufinus quondam natione Syrus Romam primum inuexit*; vgl. dazu auch oben S. 255, Anm. 30.

<sup>341</sup> S. dazu oben S. 292, Anm. 240.

<sup>342</sup> Wie Socrates (*hist. eccl.* 7,32.8 [PG 67, 809B; GCS NF 1, 380.22-23]: ἀγνοούντα ἐφευρίσκει τὸν ἄνδρα) tendiert Mercator dazu, Nestorius als ein aufgrund mangelnden Intellekts oder mangelnder Bildung nur bedingt schuldfähiges Opfer seines Lehrers Theodor zu zeichnen, so als ob er sich kein eigenes Urteil hätte bilden können (dagegen Loofs, Nestorius and His Place, 60-130): *ep. in ref. symb. Theod. Mops.* = *coll. Palat.* 15 (ACO I/V/1, 23.20-22): [*praeus sensus*,] *quo* [*Theodo-*

Die Frage nach dem historischen Kern der beiden letzten Punkte wurde bereits erörtert.<sup>344</sup> Welchen Zweck aber verfolgte Mercator mit dieser etwas verwirrenden Mitteilung? Dachte er an das Jesuswort vom in sich gespaltenen Reich, das keinen Bestand habe (Mk 3,24//), in dem Sinne, daß sich die Häresien gegenseitig außer Kraft setzten? Er macht es nirgends deutlich. Wollte er Julian doppelt bloßstellen, als jemanden, der sich Häretikern anbiederte und dann sogar von ihnen verurteilt wurde? Die Rede von Julians enttäuschter Theodorverehrung könnte sich darauf beziehen. Doch derjenige, der bereits verurteilt war, als er bei Theodor weilte und von Nestorius gefördert wurde, war Julian. Theodor und Nestorius galten noch als orthodox. Theodor, so Mercator, verurteilte Julian nach dessen Abreise, in Abwesenheit, Nestorius nur implizit und selektiv, in Predigten, in denen er Julians Lehre, daß der Tod natürlich sei, widersprach und eine Position nach Mercators Sinn vertrat, was Mercator natürlich hervorhob. Vielleicht reflektieren diese Stellen einen Redaktionsprozeß. Sie dürften nach dem Konzil anders geklungen haben als vorher. Vielleicht wurden sie überarbeitet. Vielleicht sollten die sich während des Konzils solidarisch zueinander verhaltenden Pelagianer und Nestorianer auch nur gegeneinander ausgespielt werden.<sup>345</sup>

Mercators Argumente sind also schon rein häresiologisch problematisch.<sup>346</sup> Sie verwirren und streuen die Polemik, statt sie zu konzentrieren. Daß sie als quasi-juristische Argumente auf das Konzil oder sein Umfeld wirkten, ist erst recht zu bezweifeln. Die angebliche Verurteilung einer Häresie durch eine andere kann rechtlich kaum von Bedeutung gewesen sein. Mit Mercators ungewöhnlicher Berufung auf Zosimus' *tractoria* verhält es sich ähnlich. Sie weist Mercator jedenfalls nicht als Agenten Caelestins aus.<sup>347</sup> Als Quelle für die *tractoria* und eine Reihe pelagianischer und nestorianischer Schriften sowie für Leben, Werk, Lehre und politische Tätigkeit Julians ist Mercators Werk zweifellos von enormer Bedeutung. Auch die Eigenständigkeit des theologischen Beitrags Mercators ist zu würdigen.<sup>348</sup> Gerade sie wirkt sich jedoch auch einschränkend auf die Glaubwürdigkeit historischer Informationen aus. Ob auf Mercators Propaganda hin 429 oder 430 oder überhaupt Pelagianer aus Konstantinopel ausgewiesen wurden, bleibt demnach zweifelhaft. Die Entscheidungen in Ephesus sollten nach eigenen Gesetzen erfolgen.

Zwar stehen die hier kurz referierten Einzelkampagnen in einem Verhältnis zu ihnen. Doch Augustinus, der vermutlich noch den größten Einfluß auf das Konzil

rus] Nestorium ... male decepit; ebd. (23.30-34): agnoscat igitur ... Iulianus ... manente apud memoratum Theodorum illa qua eum diximus mala fide secum Nestorium decepisse, etiam sibi magis suoque dogmati ... esse contrarium seque etiam post de Cilicia abscessum ab eo in episcoporum provinciae suae conuentu anathemate esse damnatum; vgl. dazu oben S. 294-295.

<sup>343</sup> Merc. in Nest. hom. = coll. Palat. 30 (ACO IV/1, 60.5-18).

<sup>344</sup> Vgl. oben S. 294-295.298, Anm. 247.274; S. 300-301.303.308, Anm. 310.336.

<sup>345</sup> Vgl. Eltester, Mercator 1832.

<sup>346</sup> Zur Problematik systematischer Häresiologie in der Alten Kirche vgl. in diesem Zusammenhang Trapè, Libro; Brox, Häresie 284-286. Augustinus etwa wollte ursprünglich *de haeresibus* mit einem systematischen Teil ausstatten, hat dann aber aus grundsätzlichen Erwägungen davon abgesehen. *Haer.* wurde ein weiterer Ketzerkatalog (s. Brox, Häresie 286-287). Aug. *haer.* 88 [CChr. SL 46, 340-342] behandelt den Pelagianismus, ohne ihn systematisch mit anderen Häresien in Beziehung zu setzen oder ihn auf eine grundlegendere Häresie zurückzuführen. Pelagius war für Augustinus sein Urheber, Caelestius dessen Schüler; vgl. Wermelinger, Rom 280.

<sup>347</sup> Oder gar als einen seiner Legaten auf dem Konzil, vgl. Amann, *Affaire* 15-17.

<sup>348</sup> Vgl. dazu Lepka, Originalité; Wermelinger, Mercator 611-613; oben Anm. 327.337.

hätte ausüben können,<sup>349</sup> war tot, Prosper sollte bald zu einem gemäßigeren römischen Kurs domestiziert werden. Mercator aber und seine Sammlung würden für die nächsten hundert Jahre von der Bildfläche verschwinden.

### Ephesus (431-432)

„Am 19. November 430 berief Theodosius auf Pfingsten, den 7. Juni 431 ein ökumenisches Konzil nach Ephesus – zur Verhandlung kirchenrechtlicher,“<sup>350</sup> nicht lehrmäßiger Fragen.<sup>351</sup> Dies war nicht nur nach Julians und Caelestius', sondern auch nach Nestorius' Sinn. Schon seit Frühjahr 429 war Nestorius in einen rasch eskalierenden Streit mit Cyrill von Alexandrien verwickelt. Er hatte Cyrill keine Weihegeschenke übersandt<sup>352</sup> und eine Gruppe von Alexandrinern angehört, die eine nicht näher definierte Klage gegen Cyrill erhoben hatten. Julian, seine Freunde und Caelestius waren also nicht die einzigen, die hofften, mit Nestorius' Hilfe endlich zu ihrem Recht zu kommen. Caelestius und Cyrill dagegen dürften beide in Sorge gewesen sein, was diese Entwicklung anbelangte.<sup>353</sup> Doch hatten sich beide schon im Sommer 430 darauf geeinigt, der Drohung dadurch zu begegnen, daß sie Nestorius' Orthodoxie infragestellten.<sup>354</sup> Als am 6. Dezember eine Anklageschrift

<sup>349</sup> S. dazu erneut Capreolus' Brief an das Konzil, *ep. conc. Ephes.* (PL 53, 845) = *coll. Veron.* 18,1 (ACO I/II, 64): ...*Theodosii ... litterae ... Augustini praesentiam ... peculiari ratione efflagitabant* (nach einer anderen Überlieferung: *specialiter exigebant*).

<sup>350</sup> Wickham, Nestorius 280.

<sup>351</sup> Zum folgenden allgemein s. Hefele-Leclercq, *Histoire* 287-377.555-621; Camelot, *Éphèse* 13-75.191-209; Ephesus 13-83.214-234; Liebaert, *Éphèse*; Ephesus; Scipioni, Nestorio, bes. 149-298; Grillmeier, Jesus 687-691; Speigl, Pelagianismus; Lamberigts, *Evêques* 274-280.

<sup>352</sup> Nestorius meinte im Rückblick gegen Ende seines Lebens (in *lib. Heracl.* 153 [92 Nau; 100 Driver-Hodgson]), daß dies vermutlich Cyrills Aversion gegen ihn ausgelöst habe. Angesichts des Werts, den Cyrill auf den Austausch von Geschenken im großen Stil legte (zu den Dimensionen s. Brown, *Macht* 28), klingt dies durchaus glaubwürdig (vgl. auch Stein, *Geschichte* 455; Secek, *Untergang* 6, 230-231.444). Die ethische Ambivalenz solchen Gebarens wurde freilich schon von Cyrills Zeitgenossen deutlicher gesehen, als dies insbesondere in Browns Darstellung durchscheinen will. Nestorius konnte (wie Julian gegenüber Augustinus in bezug auf die Ereignisse von 418; vgl. dazu oben S. 283) darauf verweisen, von Anfang an die Unparteilichkeit des Gerichts angerufen zu haben, während die Gegenseite versucht habe, ihr Interesse mit Geschenken, Bestechungsgeldern und anderen unlauteren Formen der Überredungskunst wahrzunehmen, weil sie sonst vor Gericht keine Aussicht auf Erfolg gehabt hätte; zu einer kritischen Bewertung von Cyrills Verhalten gegen Nestorius s. Duchesne, *Histoire* 3, 313-388; Loofs, Nestorius und His Place, 27-53; Scipioni, Nestorio 94-148; ein positiveres Cyrill-Bild zeichnet Jugie, Nestorius; zu neuerer Literatur vgl. auch Münch-Labacher, Cyrill 148; Hamm, Nestorius 451.

<sup>353</sup> Cyrill aufgrund des gegen ihn persönlich eröffneten Verfahrens allerdings um einiges mehr als Caelestius. Nest. *lib. Heracl.* 153 (92 Nau; 100 Driver-Hodgson) spricht davon, daß Cyrill sich ihm gegenüber deswegen so feindselig zu verhalten begann, weil er Angst bekam. Nestorius „achtete nicht auf die Person“ (ebd.), d. h. er war unbestechlich; zu Caelestius vgl. oben S. 301.

<sup>354</sup> Zu Caelestius. *ep.* 13 = *coll. Veron.* 2 (ACO I/II, 8-12) an Nestorius vom 30. August 430 vgl. oben S. 300.308, Anm. 285.338. Grillmeiers Darstellung (Jesus 665-672) nach zu urteilen, war das Zusammengehen Roms mit Cyrill gegen Nestorius entweder rein politisch (also nicht theologisch) motiviert, oder Rom hatte zwar ein theologisches Anliegen, aber ein konfuse, und verließ sich daher völlig auf Cyrill; n. b. in diesem Zusammenhang auch die Implikation in Caelestius. *ep.* 13, daß Rom nur mit Hilfe Alexandriens zuverlässig und schnell aus dem Griechischen übersetzen konnte (Grillmeier, Jesus 665). Wenn dies kein Vorwand war (s. oben Anm. 285), dann ein Eingeständnis römischer Inkompetenz. Hinzu kam der Streit mit Prosper (oben S. 304-305). Leo setzte sich nicht mit Augustinus, sondern mit Cassian, den Prosper mit Unterstützung Augustins des Pelagianismus

Cyrills mit zwölf Anathematismen<sup>355</sup> gegen Nestorius in Konstantinopel eintraf, war klar, daß es auf dem Konzil nicht in erster Linie um die umstrittene Amtsführung Cyrills, sondern um die Lehre Nestorius' gehen würde. Damit gab sich dieser aber nicht geschlagen. Er ließ die zwölf Kapitel Cyrills im Osten kursieren. Johannes von Antiochien ließ sie von Andreas von Samosata und Theodoret von Cyrus widerlegen.<sup>356</sup> Nestorius selbst wandte sich weniger polemisierend als sympathieheischend an die konstantinopolitanische Öffentlichkeit.<sup>357</sup> Doch das Konzil fand in Ephesus statt. Als Nestorius mit seinen Bischöfen und den kaiserlichen Legaten am 19. April 431 dort eintraf, fand er, daß Bischof Memnon und die Bevölkerung auf Cyrills Seite standen.<sup>358</sup> Mit Cyrill war eine große Zahl ägyptischer Bischöfe erschienen. Bis zum 7. Juni nicht erschienen waren die römische und die antiochenische Delegation. Die bis zu ihrem Eintreffen verbleibende Zeit und die Risiken

beachtete, in Verbindung, damit dieser ein Werk gegen Nestorius verfasse. In diesem Werk nennt Cassian Nestorius *Pelagianae haereseos spinosa suboles* (zu den Belegen s. Grillmeier, Jesus 666, Anm. 17), formuliert gegen Nestorius Unhaltbares und Konfuses (Grillmeier, Jesus 667: „Leo muß den Kopf geschüttelt haben“) und Sätze, die so wörtlich auch bei Nestorius zu finden sind (s. Grillmeier, Jesus 668, Anm. 22). Lehrmäßig machte die römische Haltung gegen Nestorius kaum Sinn (Grillmeier, Jesus 670-672); s. auch zu Cyrills 12 Kapitel (unten Anm. 353) Wickham, Nestorius 280: „Selbstverständlich artikulierten diese Artikel keine zwischen Rom und Alexandrien einvernehmliche Lehre; sie verhöhnten die in vieler Hinsicht den römischen ähnlichen antiochenischen Traditionen.“ Die römischen Motive dürften also vor allem politischer Natur gewesen sein. Dabei dürfte Nestorius' Verbindung mit den Pelagianern schwer gewogen haben.

<sup>355</sup> Vgl. Cyrill. Alex. ep. 17 (ACO I/1/1, 33-42); De Halleux, Les 12 chapitres.

<sup>356</sup> Zu den beiden letzteren s. Grillmeier, Jesus 692-707; zu den in coll. Palat. 37 (ACO I/V/1, 71-84) tradierten „Gegenanathematismen Nestorius“ Schwartz, Gegenanathematismen; Collectio Palatina, vii-viii; Prete, Mercatore 29-33. Mit coll. Palat. 38 (= gesta Ephesena, einer lateinischen Version des Protokolls der Sitzung des Konzils vom 22. Juni 431), 39.40 (= Erwiderungen Cyrills an die Orientalen und Theodoret) und 41.42 (Exzerpte aus Theodorets Pentalogos und de incarnatione) bilden sie einen Teil der collectio Palatina, der vielleicht noch von Mercator (Prete), wahrscheinlich aber erst vom Kompilator des 6. Jahrhunderts (Schwartz) zusammengestellt wurde.

<sup>357</sup> In den auch von Mercator in seine Sammlung (coll. Palat. 23-24) aufgenommenen Predigten vom 12. und 13. Dezember 430 (s. Loofs, Nestoriana 297-321; ebd. 120-122 [Einleitung]; gegen Loofs' Datierung Eltester, Mercator 1833 [nach Schwartz]). Ob Nestorius' „gemäßigte Worte“ (Wickham, Nestorius 280) seinen Ruf in Konstantinopel verbessern halfen, muß dahingestellt bleiben. Der unbestechliche, gesetzlich eingestellte Aszet und antihäretische Eiferer (vgl. oben S. 295, Anm. 251) dürfte kaum eine in weltlichen Augen sympathische Figur abgegeben haben. Nach eigenen Angaben brüskierte er etwa die Augusta Pulcheria (lib. Heracl. 148 [89 Nau; 96-97 Driver-Hodgson]). Nau (Sources orientales, 13-14) führt sein Scheitern in Ephesus auf seine Unfähigkeit zurück, angesichts seines Rufs als unerbittlicher Ketzerjäger das Vertrauen einer Mehrheit von Bischöfen zu gewinnen.

<sup>358</sup> Zu den Hintergründen und Motiven vgl. den Überblick bei Ritter, Dogma 250-251. Der Bischof von Ephesus war in diesem Fall wohl aus ähnlichen Gründen auf der Seite Alexandriens zu finden wie der Bischof von Thessalonike auf der Seite Roms; s. oben S. 291. Daß Rufus sich von Ephesus fernhielt, war sicher in römischem Sinne, auch wenn das Schreiben der Orientalensynode an ihn (ACO I/1/3, 42) ihn nicht in das Bündnis Rom-Alexandrien impliziert. Auf ähnliche Weise dürfte sich der Bischof von Jerusalem von Antiochien distanziert haben, indem er sich auf Cyrills Seite schlug (s. Honigsmann, Juvenal). Unabhängig von solcherart Erwägungen dürfte die Attraktivität von Cyrills außerordentlichem politischem Talent – bis hin zu seinem tollkühnem Wagemut – eine nicht zu unterschätzende Rolle beim Ablauf der nun folgenden Ereignisse gespielt haben; n. b. etwa die Klage seiner Gegner, er habe sich die Majorität auf dem Konzil und die Unterstützung des Kaiserhaus durch Bestechungen gesichert (s. oben Anm. 352), seine dreiste Flucht aus der ihm wegen seines eigenmächtigen Vorgehens auferlegten Haft (s. die Belege bei Loofs, Nestorius und His Place, 50, Anm. 4), die der Kaiser nachträglich legalisierte, und seine Beziehungen zu weiblichen Angehörigen des kaiserlichen Hofes (s. Brown, Macht 26-28; ausführlicher Holm, Empreses); zur Rolle der plebs (allgemein wie in Ephesus 431) s. Brown, Macht 190-191.

abwägend, ergriff Cyrill die Initiative. Am 22. Juni eröffnete er mit seinen Anhängern eigenmächtig eine erste Sitzung.<sup>359</sup> Innerhalb kürzester Zeit war Nestorius *in absentia* verurteilt.<sup>360</sup>

Damit war, was Cyrill betraf, der Zweck des Konzils erfüllt. Der Rest war „nur ein wiederholendes und erweiterndes Nachspiel dieses ersten Vorganges, wobei in der Anerkennung der Dokumente nicht die gleiche Feierlichkeit obwaltete.“<sup>361</sup> Zu jenen von Cyrills erster Sitzung weniger feierlich behandelten Dokumenten gehören auch die Briefe Caelestins an Nestorius (ACO I/II, 7-12) vom 10. August 430 und Capreolus' an das Konzil (ACO I/I/2, 53; ACO I/II, 64) vom Frühjahr 431. In ihnen ist von Pelagius, Caelestius, ihren Helfern und ihrer Lehre die Rede.<sup>362</sup> Da sie aber, jener weniger feierlichen Behandlung entsprechend, nur verlesen und *ad*

<sup>359</sup> Zu seiner Rechtfertigung konnte er allenfalls anführen, daß seit dem vom Kaiser festgesetzten Termin mehr als zwei Wochen verstrichen waren. Spätestens am 20. Juni hatte ihn ein Brief Johannes' von Antiochien erreicht, seine Delegation werde innerhalb der nächsten fünf bis sechs Tage in Ephesus eintreffen. Am 21. Juni protestierte eine Gruppe von 68 Bischöfen gegen das eigenmächtige Vorgehen Cyrills. Am 22. Juni wies ihn der vom Kaiser beauftragte *comes* Candidianus an, die Eröffnung des Konzils zu unterlassen. Das Risiko einer Bestrafung für sein Vorgehen wog für Cyrill jedoch offenbar weniger schwer als die Möglichkeit, Nestorius durch eine schnelle Verurteilung ausschalten oder zumindest entscheidend schwächen zu können. Ein unter fragwürdigen Umständen gefälltes Urteil würde deswegen noch lange nicht für ungültig erachtet werden (s. Loofs, Nestorius und His Place, 46-48; sowie im folgenden). Er sollte Recht behalten.

<sup>360</sup> Zum Ablauf vgl. Grillmeier, Jesus 688-689. Zuerst schlug Juvenalis von Jerusalem vor, die Glaubensformel von Nizäa zu verlesen. Mit ihr sollten dann die Texte verglichen werden, die den Streitpunkt bildeten. Schließlich sollte darüber abgestimmt werden, welcher Text mit dem Symbol übereinstimme und welcher nicht (ACO I/I, 12); s. Honigmann, Juvenal 221-225. Nach der Verlesung des Symbols schlug der Protonotar Petrus von Alexandrien vor, Cyrills zweiten Brief an Nestorius (ACO I/I/1, 25-28) zu verlesen (ACO I/I/2, 12). Nach dessen Verlesung forderte Cyrill die Väter auf, je einzeln die „innere Einheit der beiden Dokumente“ (Grillmeier, Jesus 688) festzustellen, was geschah (ACO I/I/2, 13-21). Nun erst wurde auf Vorschlag Palladius' von Amasia Nestorius' Antwort auf diesen Brief verlesen, worauf Cyrill sich erneut erhob und eine Abstimmung beantragte (ACO I/I/2, 31-35). Diese resultierte dann wenig überraschend in der Verurteilung der Position Nestorius'. Der dogmatische Gehalt dieser Prozedur war äußerst dürftig (s. dazu auch Grillmeier, Jesus 687). Sie erhob zwar Cyrills *epistula dogmatica* in den Rang einer quasi-Glaubensformel, aber eben nur rein formal, d. h. insofern ihr Inhalt identisch mit dem des Symbols von Nizäa war (Grillmeier, Jesus 690). Dieser Akt der Versammlung war an sich unproblematisch, um nicht zu sagen belanglos. „Der dogmengeschichtliche Einfluß des Konzils von Ephesus ist also zunächst ein ‚methodologischer‘ und besteht unmittelbar darin, daß das Symbol von Nizäa ins Zentrum gestellt und der zweite Brief Cyrills an Nestorius als dessen authentische Deutung kanonisiert wird“ (Grillmeier, Jesus 691; vgl. Du Manoire, Symbole). Was der unmittelbare Zweck dieser Prozedur war und ob sie eine Verurteilung von Person und Werk Nestorius' rechtfertigte, ist freilich eine andere Frage. Sie stellt sich noch viel akuter, wenn man berücksichtigt, daß im weiteren Verlauf des Konzils obskure Dokumente wie Cyrills dritter Brief an Nestorius mit den 12 Anathemas, Caelestins Brief an Nestorius (n. b. darin die Erwähnung der Pelagianer) und diverse Sammlungen von Väterzitaten und Äußerungen des Nestorius nur als Dokumente gezählt wurden. Daß über den Pelagianismus verhandelt wurde, ist deshalb unwahrscheinlich (vgl. im folgenden). Zweck der ersten Sitzung war die Verurteilung Nestorius'. Sie erfolgte noch vor Abschluß der Beweisaufnahme, ohne dogmatische Prüfung der infragestehenden Position und unter der rein formalen Annahme, daß sie nicht im Einklang mit Nizäa stünde. Der Text des Urteils lautet: „Die heilige Synode ... an Nestorius den neuen Judas. Wisse, daß du wegen deiner gottlosen Lehraßerungen (κηρύγματα) und des Ungehorsams gegen die Kanones gemäß dem Beschluß der kirchlichen Satzungen am 22. des laufenden Monats Juni durch die heilige Synode verurteilt und jeglicher kirchlichen Würde ledig bist“ (ACO I/I/2, 64; übers. Grillmeier, Jesus 689); vgl. auch die Darstellungen bei Scipioni, Nestorio 201-298; Camelot, Éphèse; Ephesus; Liébaert, Éphèse; Ephesus.

<sup>361</sup> Grillmeier, Jesus 689.

<sup>362</sup> S. oben S. 300-302, Anm. 283-292.

*acta* gelegt wurden,<sup>363</sup> ist es unwahrscheinlich, daß im Zusammenhang mit ihnen über den Pelagianismus verhandelt oder abgestimmt wurde.<sup>364</sup> Dazu bestand überhaupt kein Anlaß. Hauptzweck jener ersten Sitzung der Synode Cyrills war die rasche Aburteilung Nestorius'. Außerdem forderten die genannten Briefe, das Pelagianismusproblem gerade nicht mehr zu verhandeln, da es längst entschieden sei. Cyrill wird dieser Forderung unter den gegebenen Umständen nur allzu gerne gefolgt sein. Langfristig jedoch sollte sich das Thema „Pelagianismus“ nicht vermeiden lassen, noch sollte es, wenn es die römische Delegation bei ihrem Eintreffen zwei Wochen später in einer zweiten Phase der Synode Cyrills anschneiden würde, ein bloß theoretisches sein.

Innerhalb weniger Tage nach Cyrills Eröffnung der ersten Sitzung traf die antiochenische Delegation in Ephesus ein. Noch am 26. Juni eröffnete sie unter Beteiligung Nestorius' und seiner Partei ein Gegenkonzil. Ihm oder seinem Umkreis dürften in einer nicht mehr genauer bestimmbar Form auch Caelestius und die pelagianischen Bischöfe angehört haben.<sup>365</sup> Ob sie dabei nur pragmatisch moti-

<sup>363</sup> Grillmeier, ebd. (ACO I/II, 36.19-20.26).

<sup>364</sup> Vgl. Speigl, Pelagianismus 11; Lamberigts, *Évêques* 276.

<sup>365</sup> Darauf könnte auch der von Cyrills Synode häufig geäußerte Vorwurf gegen das Konzil der Orientalen hindeuten, es dulde auch Pelagianer in seinen Reihen; so erstmals in der Rechtfertigung der Synode Cyrills gegenüber dem Kaiser wegen der illegalen Eröffnung der ersten Sitzung (ACO I/3, 12-13) vom 1. Juli 431: ὡς ἀπολειφθῆναι παρὰ Νεστορίῳ καὶ τῷ εὐλαβεστάτῳ ἐπισκόπῳ Ἰωάννῃ τῷ Ἀντιοχείας τριάκοντα καὶ ἐπτὰ μικρῶν ..., τοὺς μὲν ἐπὶ δογματικῶν διαστροφῇ ὡς Πελαγιάνοὺς τε ὄντας καὶ ἐναντία τῆς εὐσεβείας φρονήσαντας; vgl. Lamberigts, *Évêques* 274-275; vgl. *ep. uniu.* 1.5 = *coll. Vat.* 91 (ACO I/3, 27-28) = *coll. Casin.* II 311 (ACO I/IV, 243); *ep. ad imp. de orient.* 5 = *coll. Vat.* 92 (ACO I/3, 30) = *coll. Casin.* I 39 (ACO I/III, 111.15) = *coll. Veron.* 21 (ACO I/II, 85.8-9); *relat. syn. cyrill. ad imp.* = *coll. Vat.* 94 (ACO I/3, 33.2) = *coll. Casin.* I 41 (ACO I/III, 113.20); *mand. syn. cyrill. episc. Cplim direct.* 2 = *coll. Vat.* 95 (ACO I/3, 34.19) = *coll. Casin.* I 69 (ACO I/III, 174) = *coll. Winter.* 11 (ACO I/V, 364); Speigl, Pelagianismus 11, Anm. 52; Camelot, *Épêse* 54.70-72.209-22; Ephesus 60.80-82.234-237; Pietri, *Roma christiana*, 1380-1381. Allerdings warfen die Orientalen auch Cyrills Konzil vor, es habe Pelagianer in seine Reihen aufgenommen: *mandat. orient. ad Rufum* = *coll. Vat.* 97 (ACO I/3, 42.4-8): τοὺς γὰρ ὑπὸ διαφόρων δι-  
οικήσεων καὶ ἐπαρχιῶν γενομένους ἀκοινωνήτους εὐθὺς εἰς κοινωνίαν ἐδέξαντο, πρὸς τοῦτοις δὲ καὶ ἐτέ-  
ρους ἐπὶ αἵρέσεσιν ἐγκαλομένους καὶ τὰ αὐτὰ φρονούντας Κελεστήν καὶ Πελαγίον· εὐχίται γὰρ εἰσιν  
εἴτ' οὖν Ἐνθουσιασταί, δι' ὃ καὶ ἀκοινωνήτοι ἦσαν τῷ τε διοικητῇ καὶ τῷ μητροπολίτῃ· τῆς ἐκκλησια-  
στικῆς εὐταξίας καταφρονήσαντες εἰς κοινωνίαν ἐδέξαντο αὐτούς; s. dazu Schwartz, *Collectio Palatina*,  
xi; zu Rufus s. auch oben S. 289-292; zur Verwechslung von Euchiten, Enthusiasten und Pelagianern s. Lamberigts, *Évêques* 279; Louth, *Messalianism*; vgl. auch Stewart, *Working*. Aus ihr darf nicht sogleich geschlossen werden, daß hier nur blinde Propaganda am Werk ist. Der Vorwurf des Orientalenkonzils könnte u. a. auf den „Fall Valerianus“ anspielen (vgl. oben S. 281) oder darauf, daß Caelestius Presbyter in der Kirche von Ephesus, sein Bischof also Memnon war (vgl. oben S. 253); dagegen Speigl, Pelagianismus 11; Lamberigts, *Évêques* 274-279. Daß die Namen der Pelagianer nirgends in den Listen der Konzilsteilnehmer auftauchen, muß nicht heißen, daß sie zu unbedeutend (Lamberigts) oder zu infam (Disdier, Speigl) waren, um ihr Anliegen vortragen zu können. Ihre häufige und mitunter recht konkrete Nennung läßt eher auf das Gegenteil schließen. Ihr Anliegen war ja auch nicht die Durchsetzung der Lehre, die zu vertreten sie angeklagt waren, sondern die Untersuchung und ggf. Revision der Urteile von 418, d. h. ihre Entlastung vom Vorwurf, sie verträten jene Lehre oder hätten sie je vertreten (s. oben S. 299).

Gegen Speigl (Pelagianismus 8, Anm. 34) ist Garniers Annahme eines „Pelagianerkonzils des Nestorius“, wenn auch nicht sehr wahrscheinlich, so doch nicht völlig aus der Luft gegriffen (Diss. I [PL 48, 296AB]: *an. 431 Iulianus cum suis damnatus est in concilio Ephesino oecumenico, cum prius in conciliabulo schismatorum uisus fuisset absolutus*). Garnier stützt sich hier auf eine Stelle in einem Brief Gregors des Großen, *reg. ep.* 9,136 (CChr. SL 140A, 687.53-58) vom April 599 an Anastasius von Antiochien. Darin heißt es, daß im Osten Gerüchte kursierten, Schriften Pelagius' und Caelestius', den Gregor konstant Caelestinus nennt, seien in Ephesus approbiert worden: *illa*



viert, d. h. durch Nestorius' Sympathie für ihr Anliegen ermutigt waren, oder auch bei der christologischen Kontroverse auf Nestorius' Seite standen,<sup>366</sup> ist hier keine relevante Frage; denn selbst angenommen, Cyrill hätte sich bereit gezeigt, sie anzuhören,<sup>367</sup> wären da immer noch die durch sein illegales Vorgehen vom 22. Juni aufgeworfenen Probleme gewesen. Viele Bischöfe waren nicht deshalb gegen Cyrill eingestellt,<sup>368</sup> weil sie Nestorius' christologische Positionen teilten, Freunde von ihm waren oder seine Hilfe suchten, sondern weil Cyrill eine ordnungsgemäße Untersuchung der auf dem Konzil zu behandelnden Fragen, darunter eben jener christologischen Positionen Nestorius' und nicht zuletzt einer Klage wegen Amtsmissbrauchs gegen ihn, Cyrill selbst,<sup>369</sup> zu hintertreiben versuchte.<sup>370</sup> Mit ihrer Unterstützung bildete sich vermutlich noch am Tag der Ankunft der antiochenischen Delegation unter Leitung Johannes' von Antiochien ein Gegenkonzil. Dieses verfügte umgehend die Absetzung Cyrills und Memmons.<sup>371</sup>

Desungeachtet stieß die römische Delegation bei ihrem Eintreffen am 10. Juli zu Cyrills Synode. Auf dieser kam es nun (vermutlich in einer zweiten Phase<sup>372</sup>)

---

*enim synodus, quae sub primae Ephesinae imagine facta est, quaedam in se oblata capitula assertit approbata, quae sunt Caelestini atque Pelagii praedicamenta. Gregor hält dagegen: quomodo poterant illa capitula recipi, quorum damnabantur auctores?* Um dasselbe Problem geht es noch an zwei weiteren Stellen, *reg. ep.* 6, 14 (CChr. SL 140, 382-384) im Brief an den *comes* Narses vom September 595; sowie ebd. 7, 31 (ebd. 140, 494) an Eulogius von Alexandrien und Anastasius von Antiochien vom Juni 597.

<sup>366</sup> So Disdier, *Pélagianisme* 327; vgl. Speigl, *Pelagianismus* 11; Plagnieux, *Grief* (zur Tendenz nachaugustinischer Theologen, Verbindungslinien zwischen Pelagianismus und Nestorianismus zu ziehen; s. auch oben S. 305.306.309 sowie im folgenden).

<sup>367</sup> Was angesichts seines früheren Verhaltens gegenüber Pelagianern (s. oben Anm. 363) nicht für völlig absurd, wenn auch (s. oben S. 313f.) nunmehr für unwahrscheinlich zu halten ist.

<sup>368</sup> Vgl. dazu oben Anm. 357; Wickham, *Nestorius* 281.

<sup>369</sup> Vgl. *Nest. lib. Heracl.* 256-257 (155 Nau; 175-176 Driver-Hodgson).

<sup>370</sup> Daß etwa Julian Nestorius vermutlich persönlich und der antiochenischen Tradition mit Sicherheit theologisch nahestand, ist demgegenüber sekundär. Dies wird umgekehrt auch in den offiziellen Verlautbarungen des Konzils zum Ausdruck kommen, in denen, ganz anders als in den im letzten Abschnitt skizzierten antipelagianischen Einzelkampagnen, die jeweiligen Häresien und ihre Anhänger akribisch von den großen theologischen Traditionen (Alexandriens, Antiochiens, Afrikas, Roms usw.) und infolgedessen auch voneinander losgelöst dargestellt werden; vgl. etwa Cyrill im Bericht der 5. Sitzung an den Kaiser vom 17. Juli 431 (ACO I/1/3, 22.10-13): ἀναθεματίζομεν ... καὶ πρὸς τοῦτοις ἐπὶ τὸν τῶν νέων βλασφημιῶν εὐρετὴν Νεστόριον καὶ τοὺς τούτου κοινωνοὺς καὶ ὁμόφρονας καὶ τοὺς φρονούντας τὰ Κελεστίου ἤτοι Πελαγίου... Gerade der formal-rechtliche Charakter solcher Aussagen dürfte Julian auch weiterhin ermutigt haben, gegen ihre Anwendung auf seine Person und seine Theologie Berufung einzulegen.

<sup>371</sup> Angesichts der herrschenden Prioritäten ist es ungebracht, aus der Tatsache, daß das Konzil der Antiochener und Nestorius' sich in dieser Phase nicht zum Anliegen der Pelagianer äußerte, zu schließen, daß es ihnen von vornherein feindlich gesinnt oder ihm ihr Anliegen fremd war (gegen Speigl, *Pelagianismus* 11). Es trat ja auch nicht zu Nestorius' Unterstützung in Aktion. Zuerst mußte zwischen beiden Konzilien eine Einigung erzielt oder etabliert werden, welches von beiden das legitime war. Sodann waren die Fälle „Cyrill(-Memnon)“ und „Nestorius“ zu verhandeln bzw. die Urteile gegen sie zu bestätigen oder zu annullieren. Erst dann würde man die übrigen Fragen behandeln können. Was tatsächlich geschah, war, daß sich die Konzilien nicht einigten, Cyrill sich aber der Verhandlung seines Falls entzog, woraufhin die Entscheidungen „seiner“, d. h. der Mehrheitssynode, nämlich die Urteile gegen Nestorius und die Pelagianer ratifiziert wurden.

<sup>372</sup> Die genaue Abfolge der Prozedur läßt sich offenbar nicht mehr rekonstruieren; vgl. Speigl, *Pelagianismus* 12 (nach Hefele, *Konziliengeschichte* 2, 205; *Histoire* 2/1, 330). Von der Sache her bestehen jedoch keine Zweifel: „Cyrill tat den päpstlichen Gesandten ‚den Gefallen, die Lehre des Caelestius vom Concil verdammen zu lassen,‘ da ihm Rom in der Verdamnung des Nestorius zugestimmt habe“; Zitat Harnack (*Dogmengeschichte* 3, 186) bei Speigl, *Pelagianismus* 10-11.

u. a. zur Verhandlung des Pelagianismus. Beides geschah auf Veranlassung Caelestins. Vermutlich mündlichen Instruktionen Caelestins folgend, verlas die römische Delegation die mitgebrachten Akten über die Pelagianer und forderte die Synode auf, die Urteile von 418 zu bestätigen. Dies geschah. Ebenso wurden die Akten der ersten Sitzung von Cyrills Synode verlesen und die römische Delegation bestätigte deren Urteil über Nestorius.<sup>373</sup>

Wie oben schon angedeutet, eignete dieser Sitzung ein weniger feierlicher Charakter als der ersten. Auch rechtliche Feinheiten scheinen unter den Tisch gefallen zu sein. Der Bericht der Synode an Caelestin vom 22. Juli handelt undifferenziert und summarisch von der Inkennntnisnahme und emphatischen Bestätigung der Urteile, die die „Absetzung“<sup>374</sup> der gottlosen Caelestianer und Pelagianer, Caelestius, Pelagius, Iulianus, Persidius, Florus, Marcellinus, Orentius und ihrer Gesinnungsgenossen (οἱ τὰ αὐτὰ τοῦτοις φρονούντες) verfügten.<sup>375</sup>

Diese Stelle ist nicht nur das Resultat einer Initiative aus dem fernen Rom. Sie bezieht sich auch auf eine Wirklichkeit vor Ort. Schon am 1. Juli, neun Tage vor Ankunft der römischen Delegation, hatte Cyrills Synode in einem ersten Brief an die Kaiser die Synode des Johannes mit Pelagianern assoziiert.<sup>376</sup> Auch Johannes' Synode hatte sich an den Kaiser gewandt.<sup>377</sup> Dieser verhielt sich jedoch neutral.<sup>378</sup> Faktisch hieß dies zwar, er ließ Nestorius fallen.<sup>379</sup> Doch ließ er Anfang August auch Cyrill und Memnon verhaften,<sup>380</sup> und die strittige Lehrfrage war für ihn zu

<sup>373</sup> Vgl. die Darstellung bei Speigl, Pelagianismus 10.

<sup>374</sup> Καθαίρεσις, ein Ausdruck, der in Ephesus (431) häufig begegnet. (Auch die „Hauptfiguren“, Cyrill und Nestorius, waren „abgesetzt“ worden.) Seine Verwendung könnte darauf hindeuten, daß ein effektives „pelagianisches Kontingent“ in Ephesus aktiv war, dessen führende Gestalten hier mit Namen genannt und durch ihre Absetzung ausgeschaltet werden sollten. Dies wäre dann nicht nur im Interesse Roms, sondern auch Cyrills gewesen. Eine „Adaptation [der Liste] auf den Stand der Gegenwart“ (Speigl) wäre dann nicht nur als Werk der römischen Legaten anzusehen, sondern der Synode Cyrills. Die Liste schloß ja auch nicht nur die mit Namen genannten, sondern auch eine Gruppe von τὰ αὐτὰ τοῦτοις φρονούντων ein (gegen Speigl, Pelagianismus 10). Andererseits war der an zweiter Stelle genannte Pelagius nicht mehr am Leben, ganz abgesehen davon daß er nie ein kirchliches Amt bekleidet hatte und deswegen das Wort „Absetzung“ in bezug auf ihn völlig fehl am Platz war. Sein Name erscheint hier wohl nur, weil er auch in den Akten stand. In seinem Fall kann von einer Adaptation der Liste keine Rede sein. Inwiefern ein solcherart formuliertes Urteil als glaubwürdig akzeptiert werden konnte, darf gefragt werden. Julian hielt es jedenfalls nicht von weiteren rechtlichen Schritten ab.

<sup>375</sup> Conc. Eph. ep. syn. ad Caelestin. 13 = coll. Vat. 82 (ACO I/1/3, 9.14-18) = coll. Casin. I 59 (ACO I/III, 173) = coll. Veron. 22 (ACO I/II, 88): ἀναγνωσθέντων δὲ ἐν τῇ ἀγίᾳ συνόδῳ τῶν ὑπαμνημάτων τῶν πεπραγμένων ἐπὶ τῇ καθαρᾷ τῶν ἀνοσιῶν Πελαγιανῶν καὶ Κελεστιανῶν, Κελεστιῦ, Πελαγίου, Ἰουλιανοῦ, Περσιδίου, Φλώρου, Μαρκελλίνου, Ὀρεντίου καὶ τῶν τὰ αὐτὰ τοῦτοις φρονούντων, ἐδοικαίωσαμεν καὶ ἡμεῖς ἰσχυρὰ καὶ βέβαια μένειν τὰ ἐπ' αὐτοῖς ὠρισμένα παρὰ τῆς σῆς θεοσεβείας καὶ σύμψηφοι πάντες ἐσμέν καθ' ἡμεῖς ἔχοντες αὐτούς.

<sup>376</sup> S. oben Anm. 365; anders als etwa Lamberigts (Évêques 274-280) hält Loofs (Pelagius 773) diese Stelle für durchaus glaubwürdig; s. dazu auch im folgenden.

<sup>377</sup> Vgl. Nest. lib. Heracl. 369-383 (237-249 Nau; 268-277 Driver-Hodgson) sowie die oben in Anm. 363 genannten, in den jeweiligen Akten enthaltenen Schreiben.

<sup>378</sup> Kaum jedoch als „treibende Kraft“ zu einer Einigung (gegen Speigl, Pelagianismus 12).

<sup>379</sup> Die in Nest. ep. Schol. (194 Loofs) bereits Mitte Juli erstmals zum Ausdruck gebrachte Bereitschaft Nestorius' abzudanken dürfte Theodosius im Gegensatz zu Cyrills Stehvermögen nicht sehr beeindruckt haben. Nestorius fiel in Ungnade. Ende August schickte ihn der Kaiser nach Antiochien zurück; vgl. Loofs, Nestorius and His Place, 49-50.

<sup>380</sup> Zur Ernennung des comes Johannes Ende Juli 431 als Vertreter des Kaisers in Ephesus vgl. Hefele, Konziliengeschichte 2, 219, Anm. 2; Hefele-Leclercq, Histoire 2/1, 348, Anm. 2; zur Person des comes und späteren magister militum Johannes s. PLRE 2, 596 (Iohannes 12).

diesem Zeitpunkt alles andere als entschieden. Er drängte beide Parteien zu einer Einigung, d. h. konkret zu einer Fusion der beiden Konzilien.

Dagegen erhob nun aber Cyrills Synode entschiedensten Einspruch, und zwar mit folgender Begründung: Es gehe nicht an, daß der Kaiser alle gleich behandle, Orthodoxe, „Abgesetzte“ und längst verurteilte Irrlehrer.<sup>381</sup> Der Text ist hier nicht allzu deutlich, doch könnte er erneut auch auf in Johannes' Synode aktive Pelagianen anspielen. Die *mandata* der Synode Cyrills für die Gesandten, die der Kaiser für die zweite Augsthälfte nach Chalcedon berief, als in Ephesus alle Einigungsbemühungen gescheitert waren, sind deutlicher: Mit Johannes' Synode, so dieses Schreiben, sei jeder Kontakt zu vermeiden, da einige ihrer Teilnehmer nach wie vor (ἐτι καὶ νῦν) die Lehre des Nestorius verträten, andere aber Caelestianer und zudem abgesetzt (καθηγούμενοι) seien.<sup>382</sup>

Das große Synodalschreiben schließlich, mit dem sich Cyrills Synode offiziell an Kaiser, Kirche und Volk wandte, schloß diese Formel in ihr Gesetzeswerk ein. Sein erster Kanon betrifft bischöfliches Recht: Jeder Bischof, der Johannes' Synode (τῷ τῆς ἀποστασίας συνεδρίῳ) angehört oder (ἢ) die Lehre des Caelestius vertreten habe oder noch vertrete (τὰ Κελεστίου ἐφρόνησεν ἢ φρονήσει), sei aus der Gemeinschaft der Kirche ausgeschlossen und suspendiert. Die Bischöfe der jeweiligen Provinz hätten für seine tatsächliche Absetzung zu sorgen.<sup>383</sup> Kanon vier betrifft die Lehr- und Glaubensdisziplin von Klerikern: Kleriker, die vom Glauben abfielen, indem sie es wagten (!), privat oder öffentlich Nestorius' oder (ἢ) Caelestius' Lehre zu vertreten, seien dem Urteil der heiligen Synode gemäß ebenfalls abzusetzen.<sup>384</sup>

Zusammengenommen lassen diese Quellen auf die aktive Präsenz von „Caelestianern“, vermutlich sogar *der* im Brief von Cyrills Synode an Caelestin genannten und von Konstantinopel her bekannten „Caelestianer“ (mit Ausnahme des Pelagius) in Ephesus schließen. Dabei sind noch folgende Punkte zu bedenken. Die Tatsache, daß jene nicht als Teilnehmer von Johannes' – oder in der Tat Cyrills – Synode gelistet sind, ist kein Beweis für ihre Abwesenheit.<sup>385</sup> Die Synode Cyrills unterscheidet ausdrücklich zwischen Mitgliedern der Synode Johannes' und Vertretern der Lehre Caelestius'. Des weiteren identifiziert sie zwar letztere als Unterstützer der Partei Nestorius' auf dem Konzil, unterscheidet dann aber erneut auch strikt zwischen Nestorius' und Caelestius' Lehre.<sup>386</sup> Die Briefe an die Kaiser, die

<sup>381</sup> Vgl. Conc. Eph. ep. syn. cyrill. ad imp. (ACO I/3, 66): καὶ ὡς κοινωνήσας αὐτῷ τῆς ἀγίας καὶ οἰκουμένης συνόδου εἰς τὴν κατ' αὐτὸν ἀδοξίαν, οὕτως τὰς εὐσεβεῖς ὑμῶν καὶ θεοφιλεῖς συνήρπασεν ἀκούας; vgl. Hefele, Konziliengeschichte 2, 221; Hefele-Leclercq, Histoire 2/1, 350-351.

<sup>382</sup> Conc. Eph. mand. syn. cyrill. episc. Cplm dir. = coll. Vat. 95 (ACO I/3, 34.18-20) = coll. Casin. I 60 (ACO I/III, 174) = coll. Winter. 11 (ACO I/V, 359): ἄλλως δὲ διὰ τὸ ἐτι καὶ νῦν τοῖς Νεστορίου συναγωνίζεσθαι δόγμασι καὶ τινὰς τῶν ἐν αὐτοῖς εἶναι Κελεστιανούς καὶ καθηγούμενους.; vgl. Hefele, Konziliengeschichte 232; Hefele-Leclercq, Histoire 2/1, 361.

<sup>383</sup> Conc. Eph. syn. cyrill. ep. uniuers. 1 = coll. Vat. 91 (ACO I/3, 27.23-29) = coll. Casin. II 311 (ACO I/IV, 243); vgl. Speigl, Pelagianismus 12-13, Anm. 57; Lamberigts, Evêques 274-275.

<sup>384</sup> Conc. Eph. syn. cyrill. ep. uniuers. 4 = coll. Vat. 91 (ACO I/3, 28.8-10): εἰ δὲ τινὲς ἀποστατήσαιν τῶν κληρικῶν καὶ πολυμήσαιεν ἢ κατ' ἰδίαν ἢ δημοσίᾳ τὰ Νεστορίου ἢ τὰ Κελεστίου φρονήσαι, καὶ τούτους εἶναι καθηγούμενους ὑπὸ τῆς ἀγίας συνόδου δεδικαίωται; Speigl, Pelagianismus 13, Anm. 58; Lamberigts, Evêques 274-275.

<sup>385</sup> Dagegen Lamberigts, Evêques 280; zu Lamberigts' zusätzlichem Verweis, Julians Gruppe wäre nach der Verbannung aus Konstantinopel 429/430 zu unbedeutend gewesen, um in Ephesus noch irgendetwas ausrichten zu können, s. oben Anm. 344 (unter den dort gelisteten Verweisen).

<sup>386</sup> Damit verbietet sich auch ein Argument für die Anwesenheit von Pelagianern auf dem Konzil als Unterstützer der Lehre des Nestorius auf der Grundlage einer Familienähnlichkeit von pela-

*mandata* an die eigenen Abgesandten und die zitierten Gesetzesformeln sind nicht bloße Propagandatekste. Sie identifizieren relativ klar und deutlich eine der Synode des Johannes angegliederte Gruppe, die aus dieser Position heraus einen gewissen Einfluß zugunsten der Sache des Nestorius auf dem Konzil ausübte und deswegen nicht unterschätzt werden durfte. Daß diese Gruppe, wie auch anderweitig bezeugt wird,<sup>387</sup> vom Konzil, d. h. von Cyrills Synode, verurteilt war, hieß also noch lange nicht, daß sie auch politisch handlungsunfähig war. Noch im Frühjahr 432 meinte Caelestin, Bischof, Klerus und Volk von Konstantinopel sowie das Konzil<sup>388</sup> vor „den Caelestianern“ warnen zu müssen, die sich noch immer im Osten aufhielten und „bis jetzt“ nicht aufgehört hätten, ihre Hoffnung auf ein Konzil zu setzen: *qui spem de synodo huc usque gesserunt*.<sup>389</sup> Dies sollte nicht verwundern. Das Konzil

gianischer und nestorianischer *Lehre*, wie Neveut (Condamnation) und Disdier (Pélagianisme 330-333) es entwickelten; s. dazu auch schon oben S. 295, Anm. 254; S. 313-314. Dagegen hielt Speigl (Pelagianismus 11, Anm. 49), man müsse sich davor hüten, „den einmal Gebrandmarkten alles zu zutrauen.“ Damit verwirft er zwar korrekterweise (1) die Idee einer inneren Verbindung der beiden Lehren und (2) entsprechende Folgerungen bezüglich der Anwesenheit und Aktivität von Pelagianern auf dem Konzil. Er hinterfragt jedoch nicht die Grundannahmen, (3) daß es in Ephesus in erster Linie um die Verurteilung der nestorianischen und pelagianischen Häresien ging bzw. (4) daß Nestorius, Julian, Caelestius und die anderen oben genannten Pelagianer Vertreter dieser Häresien waren. Mit der oben zitierten Bemerkung scheint Speigl sogar eine Rangstufung von Häresien zu implizieren (als ob der Nestorianismus schlimmer gewesen wäre als der Pelagianismus); (5) nimmt Speigl allerdings eine Anwesenheit von Pelagianern in Ephesus aus den auch von uns dargelegten Gründen an. Eine neuere Diskussion der Argumente Disdiers und Neveuts findet sich bei Lamberigts (Évêques 264-265.270.280, Anm. 23.59), der jedoch meint, (5) aus historisch-kritischen Erwägungen zurückweisen zu können; dagegen s. jedoch oben Anm. 383.

<sup>387</sup> Vgl. dazu über die oben bereits zitierten hinaus die von Lamberigts (Évêques 276-277) angeführten Quellen Merc. *comm. Caelest. = coll. Palat.* 36 (ACO I/V/1, 65): *Julianus...cum ceteris sociis et participibus suis... in synodo quoque Ephesiensi ducentorum septuaginta quinque episcoporum sententia postmodum in praesente damnati sunt*; – Prosper *epit. chron.* an. 431 (MGH AA IX, 473): *congregata apud Ephesum plus ducentorum synodo sacerdotum Nestorius cum haeresi nominis sui et cum multis Pelagianis, qui cognatum errori suo iuvabat dogma damnatur*; zu Mercators und Prosper's Geschichtsverständnis s. oben im vorangehenden Abschnitt; zu ihrer Assoziation von Nestorianismus und Pelagianismus Plagnieux, *Grief*. Doch selbst insofern kein Grund besteht, an den hier zitierten Angaben zu zweifeln, ist doch die Frage, ob aus ihnen geschlossen werden kann, daß Julian und die übrigen Pelagianer durch jene Verurteilungen effektiv ausgeschaltet waren (gegen Lamberigts, Évêques 280); vgl. oben Anm. 385.

<sup>388</sup> Insofern von einem solchen noch die Rede sein konnte, nachdem es der Kaiser am 25. Oktober 431 aufgelöst hatte; s. Loofs, *Nestorius and His Place*, 50-51, Anm. 4. Cyrill wurde für den 30. Oktober wieder in Alexandrien gemeldet (ebd.). Er war der Auflösung durch seine Flucht zuvorgekommen. Der Kaiser akzeptierte daraufhin die von Cyrills Synode (= der Mehrheit der in Ephesus anwesenden Bischöfe) geschaffenen Fakten und Rechtsstatuten. Nach Nest. *lib. Heracl.* 385-388 (247-249 Nau; 278-281 Driver-Hodgson) hatte Cyrill sein Ziel durch Bestechung des *comes* und späteren *magister militum* Johannes erreicht. Dies mag stimmen (vgl. Stein, *Geschichte* 455), doch Cyrill hatte es auch geschafft, das Recht auf seine Seite zu ziehen. Auch Memnon wurde in seinem Amt bestätigt. Nestorius dagegen wurde zunächst in sein Kloster nach Antiochien zurückgeschickt und später nach Petra in Ägypten und von dort weiter in die große Oase in der Thebais verbannt.

<sup>389</sup> Caelestin. *ep.* 26,6 = *coll. Veron.* 26 (ACO I/II, 100.38-39) an die Synode vom 3. April 432 (gegen Speigl, Pelagianismus 9, Anm. 39); vgl. dazu vom 15. März 432 *ep.* 24,3 = *coll. Veron.* 24 (ACO I/II, 91) an Maximianus von Konstantinopel; *ep.* 25,15-17 = *coll. Veron.* 25 (ACO I/II, 96-97) an Klerus und Volk von Konstantinopel; vgl. Wermelinger, *Rom* 253; Disdier, *Pélagianisme* 329. Speigls Darstellung (s. seine Übersetzung von *huc usque* mit „bis zuletzt“) erweckt den Eindruck, als ob die Caelestianer in den Augen Caelestins erledigt seien und keine Gefahr mehr darstellten. Caelestins Ausdrucksweise legt jedoch nahe, daß sie im Verbund mit den Freunden des Nestorius weiterhin ihr Unwesen trieben. Hier wäre also der Kontext für einen weiteren Verbleib Julians im Osten zwischen 432 und 439 anzusetzen.

hatte bislang zu keinem Ergebnis geführt. Eine beachtliche Minderheit von Bistümern stand auf der Seite Johannes' von Antiochien. Selbst in Konstantinopel gab es eine einflußreiche Gruppe von Sympathisanten Nestorius'. Mit diesen Gruppen assoziierte Caelestin die westlichen Caelestianer. In ihrem Umkreis dürfte sich um diese Zeit folglich auch Julian aufgehalten haben. Genauer lässt sich für die Jahre nach dem Konzil allerdings nicht sagen. Auch wie sich die Union von 433 auf Julians Situation auswirkte, liegt im Dunkeln. Es wäre interessant zu wissen, wie Julian von ihr betroffen wurde. Immerhin weist sie mit den Ereignissen von 418 frappante Familienähnlichkeiten auf. Cyrills Vorgehen von 431 grundsätzlich akzeptierend, schloß sich Johannes von Antiochien der Verurteilung Nestorius' an. „Cyrill spielte [dafür] seine Kapitel herunter.“ Der *formula unionis* aber, auf die man sich einigte, hätte nunmehr „bei Inanspruchnahme nur eines kleinen Interpretationsspielraums“ auch Nestorius zustimmen können.<sup>390</sup> Nur war er jetzt bereits verurteilt und verbannt. Ähnlich wie gegen Zosimus' *tractoria* in Italien i. J. 418 protestierte auch hier eine Anzahl von Bischöfen gegen die Fragwürdigkeit eines solchen Vorgehens. Sie wurden daraufhin selbst verurteilt und abgesetzt. Als Maximian starb, erhoben sich Stimmen für eine Wiedereinsetzung Nestorius' als Bischof von Konstantinopel. Als Antwort darauf wurde Nestorius nach Ägypten verbannt. Patriarch von Konstantinopel wurde Proclus. Nestorius' Fall blieb jedoch ein Stein des Anstosses für viele und im Zusammenhang damit ist auch die Hoffnung der von Caelestin erwähnten, im Osten verbliebenen Caelestianer, unter ihnen Julian, zu sehen, daß in Ephesus 431 nicht das letzte Wort gesprochen worden war, sondern nur ein erneutes und diesmal „richtiges“ Konzil die nötigen Neuordnungen, was die 418 und 431 aufgeworfenen Fragen von Disziplin und Lehre betraf, würde leisten können. Die Hoffnung auf ein solches Konzil könnte Julian zunächst im Osten gehalten, deren Nichterfüllung ihn gegen 439 aber zurück in den Westen getrieben haben.

#### RÜCKKEHR IN DEN WESTEN UND ENDE

##### Erneuter Appell in Rom (439)

Darauf daß Julian zumindest im Umfeld des Konzils von Ephesus eine aktive Rolle spielte, läßt sich also aus einer Reihe von Indizien schließen. Gleichzeitig fehlt es jedoch für den gesamten Zeitraum von 428/429 bis 439 an Quellen, die Julian identifizieren oder ihn bestimmten Personen, Orten oder Zeiten zuordnen würden. 428/429 befand er sich in Konstantinopel.<sup>391</sup> 439 war er, wie Prosper *epit. chron.* 1336 (MGH AA IX, 477) berichtet, nach über zwanzig Jahren Abwesenheit wieder in Rom anzutreffen: Als der

„umtriebigste Bekenner des pelagianischen Irrtums, den hartnäckig die Begierde nach seinem schon lange verlorenen Bistum quälte, versuchte er mit vielseitiger Betrugskunst, der *correctio* ein Traumbild vorziehend, sich die Rückkehr zur Kirchengemeinschaft zu erschleichen. Papst Sixtus jedoch [, gewarnt vom

<sup>390</sup> Wickham, Nestorius 281; vgl. Grillmeier, Jesus 646-726.

<sup>391</sup> S. dazu oben S. 298-299.

Diakon Leo,]<sup>392</sup> trat diesen Täuschungsmanövern gewappnet entgegen. Er ließ die zersetzenden Annäherungsversuche erst gar nicht offen an sich herantragen und gab so allen Katholiken Anlaß zur Freude über die Zurückweisung des betrügerischen Ungeheuers; ja es war gerade so, als ob das apostolische Schwert erst jetzt zum ersten Mal die anmaßendste aller Häresien abgetrennt hätte.“

[*hac tempestate Iulianus Aeclanensis*] *iactantissimus Pelagiani erroris adsertor, quem dudum amissi episcopatus intemperans cupido exagitabat, multimoda arte fallendi, correctionis speciem praeferens, molitus est in communionem ecclesiae inreperere. sed his insidiis Xystus papa [, diaconi Leonis hortatu,] uigilanter occurrens nullum aditum pestiferi conatibus patere permisit et ita omnes catholicos de reiectione fallacis bestiae gaudere fecit, quasi tunc primum superbissimam heresim apostolicus gladius detruncavisset.*

Diese Passage enthält eine Reihe interessanter Informationen. Schon Loofs hat, Schubert folgend, herausgehoben, daß Sixtus' Vorgehen hier als großer Triumph gefeiert wird.<sup>393</sup> Julians erneutes Auftreten in Rom muß also im Kontext einer in Prosper's Augen massiven Bedrohung für die Orthodoxie im Westen erfolgt sein. Dabei tat Julian nichts, was er nicht auch schon viele Male vorher getan hatte: Er versuchte, beim zuständigen Gericht ein Berufungsverfahren anzustrengen (*moli-ri*). Dies warf notwendigerweise erneut die Frage nach der Rechtmäßigkeit seiner Suspension vom Bischofsamt (*episcopatus amissus*) auf. Prosper behandelt dieses Thema auf mehreren Ebenen. Auf der rechtlichen Ebene verweist er einerseits darauf, daß Julians Anspruch im Grunde bereits verjährt sei (*dudum*). Seit der Absetzung sind bereits über zwanzig Jahre vergangen. Auf der moralischen Ebene deutet er Julians Hartnäckigkeit als ungeordnete Begierde (*intemperans cupido*). Am Ende der Passage bezeichnet er Julians Lehre als *superbissima haeresis*. Die Charakterisierung Julians als eines arroganten, ungezügelten Adligen dominiert schon die Polemiken Augustins und Mercators und findet sich bei Prosper auch an anderen Stellen.<sup>394</sup> Prosper geht aber noch einen Schritt weiter und bezeichnet Julians Appellationsversuch als illusorisch (*species*). Realistisch wäre es nach Prosper gewesen, hätte Julian sich wie Turbantius einer *correctio* unterzogen.<sup>395</sup> Andererseits aber erweckt Prosper's Darstellung den Eindruck, als habe Julian durchaus richtig über die Erfolgsaussichten seines Antrags geurteilt. Hätte Sixtus ihn zu einer Audienz (*aditus*) zugelassen und seinen Antrag nicht formell abgewiesen (*reiectio*), wäre die Situation eine grundlegend andere geworden. Auf die reale Möglichkeit

<sup>392</sup> Zwei wichtige Textzeugen haben diesen Einschub nicht.

<sup>393</sup> Loofs, Pelagius 774; Schubert, Praedestinatus 86-87; vgl. auch Bruckner, Julian 70-72.

<sup>394</sup> Vgl. oben im zweiten Kapitel S. 33-34.40, Anm. 102; im dritten Kapitel S. 46.72-73; sowie in diesem Kapitel S. 284-285; zum oben im zweiten Kapitel S. 40, Anm. 102 erwähnten *epigr. in obtrect. Aug.* 2 (PL 52, 149-152) vgl. auch die thematischen und sprachlichen Anklänge: Dort ist von einem antiaugustinischen Autor, wahrscheinlich Cassian die Rede, der umherschleichend sein Unwesen treibt (*serpere*; s. hier zu Julian: *inreperere*). Schon lange (*dudum*) plage ihn der Neid. Die schon totgeglaubte Schlange des Pelagianismus erhebe mit ihm von neuem ihr Haupt; s. hier: die Zurückschlagung der Bestie, so Prosper, ist so, als ob die Häresie zum ersten Mal richtig besiegt worden wäre; zu den geschichtlichen Zusammenhängen s. auch Loofs (ebd.) sowie im folgenden.

<sup>395</sup> Zu Turbantius' *correctio* s. oben S. 287-288, Anm. 227.228. Prosper's Darstellung nach zu urteilen kam die Zustimmung des Angeklagten zu einem solchen Verfahren einem Eingeständnis seiner Schuld gleich. Der Angeklagte wirkte damit eventuelle Restitutionsansprüche. Eben diesen Gefallen aber tat Julian Rom nicht.

einer solchen Entwicklung verweisen die gesteigerte Dramatik ab der Mitte sowie der erleichtert klingende Triumphalismus am Ende der Passage. Hinzu kommt an eben dieser Stelle der Verweis auf Leo. Könnte er darauf hindeuten, daß Sixtus in der Tat versucht war, Julian vorzulassen und ihn anzuhören, es dann aber auf den „Rat“ (*hortatus*) Leos hin unterließ?<sup>396</sup>

Prospers Darstellung ist somit ambivalent. Julians Situation wird einerseits als moralisch, rechtlich und politisch schwach beschrieben. Andererseits ist Julian nach Prosper noch immer der aktivste (*iactantissimus*) und damit auch der gefährlichste noch lebende, verurteilte<sup>397</sup> Vertreter der pelagianischen Häresie. Seine Beschreibung als Monster, wenn auch Exemplar einer seltenen, im Aussterben begriffenen Art von Ungeheuern, ist bezeichnend.<sup>398</sup> Die Ablehnung seines Revisionsantrags durch Sixtus vergleicht Prosper mit den Urteilen von 418. Aber ist dies nicht maßlos übertrieben? Anders als in Konstantinopel 428 war Julian hier nicht einmal zu Wort gekommen. Sein Verfahren wurde vorweg abgeschmettert; und dabei war es ihm nach Prospers eigenen Worten nicht einmal vornehmlich um Lehrfragen, sondern lediglich um die Restitution seines Bischofssitzes gegangen. Die Lehrfragen hatten schon für die Verurteilung in Ephesus kaum mehr eine Rolle gespielt. Hier treten sie völlig in den Hintergrund. Es kam zu keiner weiteren Verurteilung. Die bereits erfolgte Verurteilung aber hob, wie schon Bonifatius und Caelestin – und wie demnächst Leo – auch Sixtus nicht auf. Warum also machte Prosper von der Begebenheit ein solches Aufhebens?

#### Julian und der „Semipelagianismus“ der 30er und 40er Jahre

Es wurde bereits angedeutet, daß es trotz einiger Anläufe seitens Prospers und anderer in den späten 20er Jahren nicht zu weiteren Lehrverurteilungen wegen Pelagianismus kam. Dies könnte ironischerweise einer von mehreren Gründen dafür

<sup>396</sup> Zu einer ähnlichen Ambivalenz im Fall des Bonifatius s. oben S. 288. Falls der Vermerk zu Leo von Prosper selbst stammt, ist er eher auf Prospers Neigung zurückzuführen, Leos Rolle überzubetonen, als darauf, Sixtus in einem schlechten Licht erscheinen zu lassen; vgl. James, Leo. Sixtus hätte Julians Antrag wohl auch so abgelehnt. Der nur vier Tage nach Caelestins Tod am 31. Juli 432 geweihte Römer knüpfte an Bonifatius' und Caelestins Politik der Kontinuität und Versöhnung an; vgl. Lippold, Xystos; Sixt. *ep. episc. orient.* = *coll. Athen.* 101 (ACO I/1/7, 144-145); *ep. ad Cyrill.* = *coll. Athen.* 100 (ACO I/1/7, 143-144). Zwar wurde er noch 417, bereits *presbyter*, mit Pelagius und seiner Lehre assoziiert. 418 genoß er jedoch das Vertrauen Augustins: Aug. *ep.* 191. 194 (CSEL 57, 162-165.176-214); vgl. Caspar, Papsttum 356-357; Ulbrich, Briefe 51-53. Sein Ansehen in West wie Ost war beträchtlich (Ioh. Antioch. *ep. Sixt.* = *coll. Athen.* 121 [ACO I/1/7, 158. 40-21]: *δηλοῖ καὶ ἡ συμφωνία ἡ ἐπὶ σοὶ τῶν τε λαῶν καὶ τῶν συνεληλυθότων θεοσεβεισάτων ἐπισκόπων ἐπὶ τῇ σῇ χειροτονίᾳ*), trotz der andauernden Auseinandersetzungen mit Konstantinopel über die Jurisdiktion des Sitzes von Thessalonike. Daß seine „pelagianische Vergangenheit“ eine baldigere Wahl verhinderte, ist unwahrscheinlich (dagegen Caspar, Papsttum 609). Wie nach ihm auch Leo vertrat er keine ausgesprochen augustinische Gnadenlehre, hielt jedoch die erfolgten Verurteilungen aufrecht. Während seiner Amtszeit entstand in Rom der Praedestinatus (Loofs, Pelagius 774). Julians Besuch fällt in sein letztes Amtsjahr. Er starb am 19. August 440; vgl. Amann, Sixte.

<sup>397</sup> Wie oben S. 302.306-307 angedeutet, gab es nach 418 trotz der Interventionen Prospers keine weiteren Verurteilungen; vgl. auch Markus, *Legacy* 220-221.

<sup>398</sup> Vgl. damit aus der Zeit um 490 Gelasius' I. (*ep.* 6 = *coll. Auell.* 94 [Thiel]) Bezeichnung der in Picenum von einem „elenden Greis“ namens Seneca versuchsweise wiederbelebten Häresie als in deren Herbstwind sterbende Fliege, unfähig das von Gestalten wie Augustinus und Hieronymus ausgehende Sommerlicht kirchlicher Orthodoxie zu verdunkeln; Markus, *Legacy* 222-223.

gewesen sein, daß Julian sich wiederholt ermutigt zeigte, um Revision seiner Verurteilung nachzusuchen. Doch wurde er mittlerweile, auch infolge seines polemischen Schlagabtauschs mit Augustinus, zu sehr mit einer Extremform der Häresie identifiziert, als daß man ihm noch einmal ein offizielles Forum und seiner Lehre das Potential zur Orthodoxie zugestanden hätte. Dennoch scheint er, wie seine Revisionsanträge ebenfalls zeigen, weiter Einfluß ausgeübt zu haben; und das war es offenbar, was Prosper so alarmierte: nicht daß es Julian gelingen könnte, sich wieder in die Gemeinschaft der Kirche einzuschleichen, sondern daß er auf jene Seite der Orthodoxie Einfluß ausübte, die er, Prosper, noch Ende der 20er Jahre für verurteilungswürdig gehalten hatte, die jedoch durch Caelestins ausgewogene *ep.* 21, wie auch Vinzenz' Reaktion auf diese zeigte,<sup>399</sup> im Grunde approbiert wurde, jene besonders in Italien und Südgallien dominierende Art von Gnadenlehre, die später als Semipelagianismus bezeichnet werden würde.<sup>400</sup>

Vor diesem Hintergrund wird auch nachvollziehbar, daß etwa, wie Garnier berichtet,<sup>401</sup> noch Vignier für die Jahre nach der von Prosper berichteten Episode in Rom 439 einen Aufenthalt Julians bei Faustus von Reji in Lérins annehmen konnte. Zwar fand schon Garnier, daß sich diese Annahme kaum aus den Quellen belegen ließ. Daß Faustus, den von Vinzenz von Lérins in seinem *commonitorium* entwickelten Kriterien gemäß,<sup>402</sup> die Verurteilung Pelagius' und seiner Lehre bekräftigte,<sup>403</sup> sprach zudem eher gegen eine Assoziation mit Julian. Aber auch Garniers Vorstellung von Julian als einem *alter Cain*, der, aus der Gemeinschaft der Kirche ausgestoßen und isoliert, ziellos in der Gegend umherirrte, wird von den Quellen nicht bestätigt.<sup>404</sup> Vignier könnte seine Annahme aus jenem Brief gezogen haben,

<sup>399</sup> Vgl. oben S. 305-306.

<sup>400</sup> Zu den Anfängen des Gebrauchs des Ausdrucks s. Jacquin, Date; als geschichtliche Darstellungen vgl. Wörter, Dogmengeschichte; Loofs, Semipelagianismus; Amann, Semi-Pélagians; Markus, Legacy; Leyser, Semi-Pelagianism. Drei Stadien der Kontroverse lassen sich grob unterscheiden. (1) Prosper's, Hilarius' und Augustins Interventionen (s. oben S. 305-306); (2) Eine „Blütezeit des Semipelagianismus“ unter Cassian, Vinzenz von Lérins und Faustus von Reji. Während dieser Zeit kehrte Julian in den Westen zurück; (3) Die erneute Verurteilung des Pelagianismus auf dem Konzil von Orange 529 unter Federführung Caesarius' von Arles. In diesem Kontext ist auch der Briefwechsel zwischen Fulgentius von Ruspe und den skythischen Mönchen um 520 zu sehen, in dem Pelagius, Julian und Faustus summarisch als Hauptrepräsentanten der Häresie verurteilt werden; s. dazu auch im folgenden.

<sup>401</sup> Garnerius, *Dissertationes I* (PL 48, 296-297).

<sup>402</sup> Vgl. Markus, Legacy 220 sowie ebd. die Verweise auf S. 230. Vinzenz hatte Julians Berufung auf die *indisciplinatae quaestiones* (vgl. oben S. 278, Anm. 164; sowie S. 305, Anm. 320) zu einer anerkannten Lehrhermeneutik weiterentwickelt.

<sup>403</sup> Vgl. etwa Faust. *Lerin. grat. lib. arb.* 1,2 (CSEL 6, 13-14). Wie Cassian und Vinzenz verurteilt Faustus an dieser Stelle Pelagius bzw. dessen Geist (*Pelagii spiritum*) freilich nur formell und unter den zwei falschen Voraussetzungen, daß Pelagius keine Urstandsgnade und Augustinus keinen völligen Verlust der Urstandsgnade im Fall lehre. Garnier weist zu Recht darauf hin, daß *grat. lib. arb.* erst in den frühen 70er Jahren entstand, als Julian nach Gennad. *uir. ill.* 46 bereits tot war. Allerdings war Faustus bereits seit Ende der 20er Jahre in Lérins und seit Mitte der 30er Jahre in führender Position dort, ehe er in den 50er Jahren Bischof von Reji wurde (s. Collins, Faustus 63-64). Zum andern ist Gennadius' Angabe (unter Valentinian III. = vor 455) vage. Nach Loofs (Pelagius 774) trug Gennadius nur den plausibelsten Zeitraum ein, da er das genaue Sterbedatum nicht kannte; vgl. damit Vigniers – freilich phantastisch klingende – Information, Julian habe bis in die Zeit des Fulgentius hinein gelebt: *ad beati Fulgentii tempora* (= 468-533; zum Sterbedatum Fulgentius' vgl. Mandouze, *Prosopographie* 513; dagegen Jülicher, Fulgentius 215).

<sup>404</sup> Die Rede von Julian als *alter Cain* geht nach Vignier (ebd.) auf Fulgentius zurück; dagegen s. jedoch noch die eben zitierte Stelle Prosper *epit. chron.* 1336; vgl. auch Quoduultd. *lib. prom.* –



den der Diakon Petrus und eine Gruppe von „skythischen Mönchen“ um 519 von Rom aus an Fulgentius von Ruspe und seine im sardinischen Exil befindlichen afrikanischen Bischofskollegen schickten.<sup>405</sup> In diesem Schreiben werden nach Art von Cassians *c. Nest.* Nestorianismus und Pelagianismus systematisch aufeinander reduziert. Es folgt ein Anathema: *anathematizamus Pelagium et Caelestium, simul etiam Iulianum Eclanensem et qui illis similia sapiunt,*<sup>406</sup> *praecipue libros Fausti Galliarum episcopi, qui de monasterio Lirinensi prouectus est, quos contra praedestinationis sententiam scriptos esse non dubium est.*<sup>407</sup> Interessant ist, daß hier zwar von einer Verurteilung der Person Faustus' abgesehen wird. Sein Werk aber – und es kann hier nur *grat. lib. arb.* gemeint sein – wird verurteilt und darüberhinaus, wenn auch nur andeutungsweise, mit der Person Julians assoziiert.<sup>408</sup> Damit ist zwar noch keine historische Begegnung der beiden impliziert; und falls Vignier bei seinem Vorschlag an diese Stelle dachte, ging er, wie Garnier richtig erkannte, zu weit. Dennoch sind die Verbindungslinien zwischen Julian und führenden Vertretern des Semipelagianismus mehr als nur eine antipelagianische Erfindung. Um hier zu einem Gesamteindruck zu gelangen, sind noch eine Reihe weiterer Aspekte zu berücksichtigen.

Eines der frappierendsten theologischen Werke der Epoche, der zwischen 432 und 440 wahrscheinlich in Rom entstandene *Praedestinatus*, wurde lange Zeit für ein Werk Julians gehalten.<sup>409</sup> Doch auch wenn, ja gerade insofern Julians Verfasserschaft heute eher in Zweifel steht, zeugt *Praedest.* von Julians Einfluß auf die römische Theologie jener Zeit. «Un Semipélagien contaminé par certaines erreurs de Julien d'Éclane, tel nous apparaît l'auteur du *Praedestinatus*».<sup>410</sup> Ob der Autor

---

*dimid. temp.* 6,12 (CChr. SL 60, 198), die immer wieder von einem Vorgehen gegen Julian reden, das offenbar immer wieder nötig war, also auf einen ständig weiter andauernden Einfluß Julians hindeutet. Auch die Rede von den Vorgängen von 439 als einer „Verurteilung“ zielt an den Tatsachen vorbei (s. dazu oben S. 320-321).

<sup>405</sup> Abgedruckt unter Fulg. Rusp. *ep.* 16 (CChr. SL 91A, 551-562); zu Details und weiterer Literatur s. Fiedrowicz, Petrus.

<sup>406</sup> Zu letzterem Ausdruck vgl. oben S. 316, Anm. 375 Conc. Eph. *ep. syn. ad Caelestin.* 13 = *coll. Vat.* 82 (ACO I/I/3, 9.14-18) = *coll. Casin.* 159 (ACO I/III, 173) = *coll. Veron.* 22 (ACO I/II, 88); οἱ τὰ αὐτὰ τοῦτοις φρονούντες.

<sup>407</sup> *Ep. Petr. Diac. etc.* = Fulg. Rusp. *ep.* 16,28 (CChr. SL 91A, 562); vgl. auch die Antwort des Fulgentius *ep.* 17,29-67 (ebd. 585-615); sowie Lapeyre, Fulgence 220.271-273.346; Diesner, Fulgentius, bes. 42-48; Langlois, Fulgentius 644; Tibiletti, Polemiche.

<sup>408</sup> Die Anordnung der Klauseln suggeriert hier drei bzw. vier Gruppen von Pelagianern bzw. Abstufungen von Pelagianismus: (1) Die Urheber der Häresie, Pelagius und Caelestius; (2) Julian von Aeclanum; (3) Ähnlich denkende; (4) Faustus bzw. seine Werke. Durch diese Anordnung ist Faustus über (3) mit Julian in besonderer Weise verbunden, auch wenn kein direkter, historischer Kontakt suggeriert wird.

<sup>409</sup> *Praedest.* (PL 53, 579-692; PLS 3, 213-256; CChr. SL 25B); vgl. oben im ersten Kapitel S. 13-14, Anm. 90. Unter Rückgriff auf Aug. *haer.* listet *Praedest.* 1 neunzig Häresien, kulminierend in der schlimmsten von allen, dem Prädestinatianismus. Buch 2 bringt eine akzentuierte Darstellung der Gnaden- und Prädestinationslehre Augustins, Buch 3 eine Widerlegung derselben; vgl. Abel, *Praedestinatus* 5; Altaner, *Patrologie* 459; Gori, *Praedestinatus*.

<sup>410</sup> Abel, *Praedestinatus* 24. Abel argumentiert inhaltlich gegen die Verfasserschaft Julians, da *Praedest.* gewisse Extrempositionen Julians auslasse (s. etwa ebd. 21 zur Erbsündenlehre; 24 zur Frage, ob die *possibilitas mali* ein Gut sei). Diese Argumentationsweise ignoriert jedoch den polemischen Charakter der Aussagen Julians in seinen antiaugustinischen Schriften im Gegensatz zu Julians Flexibilität in weniger polemischen Schriften, etwa *ep. Zos.* (vgl. oben S. 276-278), sowie im Umgang mit freundlich gesinnten Theologen wie Theodor und Nestorius (s. oben S. 295.300), eben die Haltung, die Prosper (*epit. chron.* 1336: *ars fallendi*) als Verstellung deutete. Gegen Abel

dieses Satzes sich bewußt war, daß er damit einerseits Julian wesentlich mehr Einfluß zusprach als jene, die Julians Verfasserschaft verfochten,<sup>411</sup> zumal auch auf dem Hintergrund der seit Morin und Scharnagl<sup>412</sup> zunehmend favorisierten These, der aus Afrika stammende *defensor apostolicae sedis* Arnobius der Jüngere habe *Praedest.* verfaßt?<sup>413</sup> Gleichzeitig – und nicht im Widerspruch dazu – impliziert Abels Studie auch, daß ein Theologe aus dem engeren Umkreis Sixtus' (wie z. B. Arnobius) von sich aus – ohne ein «disciple de Julien» zu sein – antiaugustinisch genug gedacht haben könnte, um ein Werk wie *Praedest.* zu verfassen.<sup>414</sup> Unter solchen Umständen hätte sich Julian durchaus Chancen auf eine wenig Aufsehen erregende Rückkehr in die Kirchengemeinschaft ausrechnen können. Er durfte nur nicht ständig in allzu spektakulärer Weise auf die in seinen Polemiken gegen Augustinus formulierten Extrempositionen beharren. Im übrigen hing alles „nur“ an der Formalität von 418. Diese freilich wog inzwischen schwer. Julian wurde nun als *der* Vertreter des häretischen Pelagianismus unweigerlich mit diesem identifiziert. Niemand konnte hierüber hinwegsehen, ironischerweise gerade jetzt, da die zeitgenössische Orthodoxie wieder eher bereit war, pelagianische Positionen zu tolerieren,<sup>415</sup> und Leo stellte sicher, daß auch Sixtus dies so sah.

#### Die Maßnahmen Leos des Großen Anfang der 40er Jahre

Prosper hatte, der dominanten Textüberlieferung nach zu urteilen, schon die noch unter Sixtus i. J. 439 getroffene Maßnahme gegen Julian dem Diakon Leo als Verdienst angerechnet. Das Vorgehen gegen Häretiker scheint eine Leo definierende

---

könnte Julian jederzeit durchaus auch „semipelagianische Positionen“ formuliert haben. Deswegen ist es auch nicht nötig, wie Schubert (*Praedestinatus* 86-87) anzunehmen, Julian sei am Ende doch rehabilitiert worden, oder er habe sich einem antipelagianischen Anathema angeschlossen, oder er sei ein Kryptopelagianer geworden, um seine Verfasserschaft von *Praedest.* sowie die weniger akzentuierten (= „semipelagianischen“) Positionen darin zu erklären.

<sup>411</sup> Insbesondere Schubert, *Praedestinatus*; Bouwman, Julian 17-19.

<sup>412</sup> Vgl. Morin, *Examen*; Étude; Scharnagl, *Praedestinatus*; sowie oben im ersten Kapitel S. 13-14, Anm. 90. Bouwman (*Wortschatz* 164; Julian 17) ist gegen die Zuweisung. Der monastisch geprägte Arnobius sei nicht rationalistisch und sinnlich genug, um derart julianisch Klingendes, wie es in *Praedest.* zu finden sei, zu formulieren. Auch Abel (*Praedestinatus* 25) hat Bedenken, meint aber, daß Julians Antiaugustinismus Arnobius' anderweitige Bedenken zerstreut haben könnte.

<sup>413</sup> Zu Arnobius als *defensor apostolicae sedis (Petri)* vgl. Arnob. *iun. confl.* 1,1.18 (CChr. SL 25A, 43.12; 85-86); Daur, Arnobius. Arnobius trat in offizieller Funktion bei Glaubensgesprächen mit Nestorianern als Vertreter des Apostolischen Stuhls auf. Er hätte kein «disciple de Julien» sein müssen, eine «contamination» mit julianischem Gedankengut hätte in seinem Fall ausgereicht, um Prosper unruhig werden zu lassen.

<sup>414</sup> Zu weiteren Zeugnissen aus dieser Zeit s. Markus, *Legacy* 219-221 (Anm. auf S. 230-231). Sie illustrieren ein weitaus gelasseneres Klima, als es um 418 geherrscht hatte, und einen gewissen Pluralismus. Es gab weiter die antipelagianischen Polemiken, die neue Verurteilungen forderten, z. B. das Prosper zugewiesene ps-augustinische *Hypomnesticon* (vgl. oben Anm. 327); 'but they carried little weight' (Markus ebd. 219). Es gab antiaugustinische Reaktionen, wie Vinzenz' *commontorium*. Typisch jedoch war die Akzeptanz der formellen Verurteilungen von 418 (auch bei Vinzenz, Cassian, Arnobius und später Faustus) bei gleichzeitiger Relativierung der augustinistischen Extrempositionen; s. etwa auch das von Markus zitierte Beispiel einer *chron. Gall.* an. 452 [MGH AA IX, 650.652.656]), die sich gleichzeitig gegen „die Lehre des wahnsinnigen Pelagius“ und gegen den Prädestinarianismus richtete, „den ein gewisser Augustinus erfunden haben soll, der in unzähligen Büchern vieles vertrat.“

<sup>415</sup> Vgl. Markus, *Legacy* 218.

Tätigkeit gewesen zu sein. Bereits Anfang der 30er Jahre war er als Auftraggeber von Cassians *c. Nest.* in Erscheinung getreten<sup>416</sup> und bald nachdem er am 29. September 440 Bischof geworden war, ging er gegen Manichäer vor.<sup>417</sup> Doch wie Nestorius zu Beginn seiner Amtszeit erwähnte Leo den Pelagianismus und seine Anhänger nicht. Eine Ausnahme bilden *epp.* 1-2, die freilich eher von Rangeleien unter Klerikern als von einem Lehrstreit zeugen.<sup>418</sup> Einige Kleriker der Kirchenprovinz Aquileia waren von Kollegen einer Nachbardiözese als Pelagianer denunziert worden. Wie Nestorius im Fall Julians und seiner Freunde 428/429 interessierten Leo hier nur die Formalitäten. Rang- und Prozeßordnungen seien einzuhalten. Natürlich sollten die Verdächtigen ohne Ausflüchte den Verurteilungen von 418 zustimmen. Doch war dies nicht selbstverständlich? Damit reagierte Leo ähnlich wie Caelestin in seiner *ep.* 21 auf Prosper's und Hilarius' Anklage gegen Cassian und in seinem Vorgehen gegen die Pelagianer in Ephesus 431: Keine weiteren Verurteilungen, aber auch kein Zurückgehen hinter die Verurteilungen von 418. Auch inhaltlich entsprechen Leos Positionen ganz denen Caelestins. Sie waren, um mit Robert Markus zu sprechen, bestenfalls 'ill-defined'.<sup>419</sup>

Wie bereits angedeutet, war auch die nach Prosper auf Leos Rat hin getroffene „Maßnahme gegen“ Julian 439 von diesem Geist der Kontinuität und Konzilianz getragen. Sie war, entgegen Prosper's Rhetorik, keine offensive antipelagianische Maßnahme, sondern lediglich die Ablehnung eines Antrags aus grundsätzlich formalen Erwägungen. Von Julians Verbannung ist jetzt nicht mehr die Rede. Julian scheint sich weiter in Rom und Italien aufhalten zu können; denn wenn Quodvultdeus' *dimidium temporis* 6,12 (CChr. SL 60, 198; SC 101, 17.610-613) sich nicht auf jene Maßnahme von 439, sondern auf eine neue antipelagianische Maßnahme Leos<sup>420</sup> irgendwann zwischen 443 und 445 bezieht, war Julian, obwohl sie diesen, in Quodvultdeus' Worten, *maxime* betraf, nach wie vor „mit seinem Anliegen unterwegs“ (*ambiens*).<sup>421</sup> Doch Quodvultdeus wollte eigentlich nicht von Julian be-

<sup>416</sup> Vgl. oben Anm. 318. Außerdem ist Leo möglicherweise mit dem bereits in Aug. *ep.* 191,1 (CSEL 57, 162) an Sixtus von 418 erwähnten Akolythen Leo identisch. Roms Zusammengehen mit Cyrill 431 kam durch Leos Vermittlung zustande (vgl. Quasten, *Patrology* 4, 590). Dementsprechend groß dürfte sein Einfluß gewesen sein, als es darum ging, die nach Ephesus entsandte Delegation mit klaren Instruktionen zu versehen (vgl. oben S. 315-316). Die ihm von Prosper für die Maßnahme von 439 zugewiesene Rolle fügt sich nahtlos in diese Reihe ein.

<sup>417</sup> Vgl. Markus, *Legacy* 218, bes. Anm. 19; Lieu, *Manicheism* 204-207.

<sup>418</sup> Vor allem *ep.* 1 (PL 54, 593-597); vgl. Markus, *Legacy* 218-219 und ebd. bes. Anm. 20 (auf S. 230), wo auch *ep.* 18 als möglicher Zeuge genannt wird, auch wenn dort nicht explizit von Pelagianern die Rede ist, sondern von Häretikern, die offenbar wiedergetauft worden waren. Der Kontext legt nahe, daß es bei der ganzen Affäre nicht inhaltlich um Häresie, sondern kirchenpolitisch um Rangeleien unter Klerikern ging (vgl. dazu oben S. 254 zu den ersten Zuckungen der Kontroverse in Karthago 411, sowie im ersten Kapitel, Anm. 27 zu Gibbons Verdikt).

<sup>419</sup> Markus, *Legacy* 219. Danach halten einige Leos Gnadenlehre für semi-augustinisch, andere können in ihr nichts spezifisch Augustinisches entdecken; vgl. Hervé, *Grâce*; Lauras, *Études*; zu Caelestin vgl. oben S. 301.

<sup>420</sup> Diesmal, in Quodvultdeus' Rhetorik, ein Zermalmen (*conterere*) der Pelagianer.

<sup>421</sup> Quodvultdeus (vgl. Mandouze, *Prosopographie* 947-949) war Bischof von Karthago, als er nach der Eroberung der Stadt durch Geiserich im Oktober 439 mit einer Anzahl weiterer Kleriker nach Kampanien verbannt wurde. Dort verfaßte er vermutlich Ende der 40er, Anfang der 50er Jahre ps-Prosper *liber promissionum et praedictorum dei* (zur Verfasserfrage vgl. Morin, *Édition* 161; Simonetti, *Testo*; *Riflessione*; Braun, *Quodvultdeus*), ein stark typologisierendes, nach dem Schema der Gnadenlehre Augustins (*ante legem, sub lege, sub gratia*) gegliedertes Geschichtswerk. *Dimidium temporis* ist die erste von zwei Erweiterung des dritten Teils, dominiert von der Figur des

richten, sondern von einem gewissen, vermutlich mit Julians Freund und ebenfalls verurteilten Bischofskollegen identischen Florus.<sup>422</sup>

„Auch in Italien, wo wir uns jetzt befinden, nämlich in Kampanien, begann zu der Zeit, als der ehrwürdige und mit apostolischem Titel zu bezeichnende Papst Leo die Manichäer zu Boden schleuderte und die Pelagianer zermalmte, besonders Julian, der noch immer mit seinem Anliegen hausieren ging, ein gewisser Florus, so hieß er, vom Geist der Verführung erfaßt, sich den Tugendgrad und das gute Handeln des heiligen Märtyrers Sossius zuschreibend, nicht weit von Neapel zum Verderben der Seelen unerlaubte Dinge zu prophezeien und auszuführen. Vom Presbyter Etherius, dem Bruder des ehrwürdigen Bischofs Nostrianus, und den Klerikern dieser Kirche festgenommen und verwahrt, wurde er, seinem Vergehen angemessen, aus dem Gebiet der eingangs genannten Provinz ausgewiesen.“

*...in Italia quoque, nobis apud Campaniam constitutis, dum uenerabilis et apostolico honore nominandus papa Leo Manichaeos subuerteret et contereret Pelagianos et maxime Iulianum ambientem, quidam Florus nomine, spiritu seductionis adreptus, uirtutem et meritum sibi sancti Sossi martiris adsignans, haud procul a Neapolitana ciuitate in subuersionem animarum cum quaedam promitteret faceretque illicita, a germano uenerabilis Nostriani episcopi Etherio presbytero simul cum clericis praedictae ecclesiae detentus et coercitus, digne a praefatae prouinciae liminibus pulsus est.*

Florus' Fall hat hier anscheinend nichts mit Leos Vorgehen gegen die Pelagianer zu tun. Die regionalen Behörden gehen auf eigene Weise gegen den „falschen Propheten“ vor. Dagegen ist nicht klar, ob Julian durch Leos „Zermalmern der Pelagianer“ tatsächlich ein für allemal zum Schweigen gebracht ist. Es entsteht der Eindruck, als sei Quodvultdeus ungehalten darüber, daß Julian trotz Leos angeblich massiven (*maxime*) Vorgehens gegen ihn noch immer in der Gegend sei.

#### Letzte Jahre und Tod

Nach Gennad. *uir. ill.* 46 (78 Richardson) starb Julian noch in der Regierungszeit Valentinians III., d. h. vor dem 16. März 455: *moritur Valentiniano, Constantii filio, imperante.*<sup>423</sup> Loofs bemerkt zu Recht, daß diese Annahme nahelag,<sup>424</sup> ganz gleich ob Gennadius verlässliche Informationen zur Verfügung standen oder nicht.

---

Antichrist und dämonischen Mächten, gegen die sich die Kirche in den letzten Tagen vor dem Ende der Welt zu bewähren hat. Quodvultdeus ist vermutlich mit dem gleichnamigen Korrespondenten und Freund Augustins identisch, der diesen zur Abfassung von *haer.* anregte (s. auch Aug. *epp.* 201-204). Er starb vor dem Oktober 454.

<sup>422</sup> Vgl. dazu oben Anm. 227.258.

<sup>423</sup> Valentinian III. war seit dem 23. Oktober 425 Kaiser im Westen; vgl. Matthews, *Aristocracies* 380-381.385. Sohn Constantius' III. und Galla Placidias, gelangte er nur mit Hilfe seines Vaters, des Ostkaisers Theodosius II. an die Macht. 437 heiratete er dessen Tochter Eudoxia (zu deren aktiver Religionspolitik s. nun u. a. Limberis, *Divine Heiress*). Seine Regierung wurde zuerst von Galla Placidia und ab 433 vom Heermeister Flavius Aetius dominiert, den er 454 eigenhändig umbrachte. 455 wurde er seinerseits von zwei Anhängern Aetius' ermordet.

<sup>424</sup> Vgl. Loofs, *Pelagius* 774.

Julian wäre demnach in einem Alter zwischen 60 und 75 Jahren verstorben.<sup>425</sup> Die Frage nach Julians Sterbedatum ist deswegen ein Diskussionspunkt, weil noch ein anderer Beleg vorliegt, der jedoch von Loofs nicht mehr diskutiert wird. Bruckner führt ihn zwar an, ja scheint ihm sogar gegenüber Gennadius' den Vorrang einzuräumen,<sup>426</sup> verzichtet dann aber ebenfalls auf eine Diskussion. Die Rede ist vom bereits erwähnten Auszug aus Vigniers *praefatio in scripta Iuliani*, der berichtet, daß Julian,

„erneut also aus ganz Italien ausgewiesen, beschloß, es in Gallien zu wagen. Er begab sich deshalb nach Lérins, wo er, von Faustus mit ungelegener Nächstenliebe aufgenommen und einige Monate lang gastlich behandelt, sein Gift nicht ohne großen Schaden für Faustus selbst verspritzte. Nach Sixtus' Tod verbreitete er dann seine Irrtümer wieder in der Heimat. Doch Maßnahmen Papst Leos erwirkten erneut seine Ausweisung. Er starb zu Lebzeiten des Seligen Fulgentius, der ihn einen zweiten Kain, d. h. einen Heimatlosen, aus allen Orten Verstoßenen nennt. Er lebte zum Schluß in einem gemeinen Weiler in Sizilien bei Pelagianern. Aus dem Bischof war ein gemeiner Schulmeister geworden. Man errichtete ihm freilich ein Grabmal, auf dem noch im neunten Jahrhundert die Inschrift zu lesen war: „Hier ruht in Frieden der katholische Bischof Julian.“

*Omni ergo Italia rursus expulsus subit animo Galliam tentare Lerinum itaque appulit, ubi a Fausto intempestiva charitate exceptus et per aliquot menses fatus uirus suum non sine magno ipsius Fausti damno propaginavit. Xysto mortuo natale solum disseminandis erroribus repetiit, sed opera Leonis pontificis denuo propulsatur. Vixit sane ad Beati Fulgentii tempora, qui eum alterum Cain, hoc est profugum et omni loco extorrem appellat. Denique obiit Iulianus in ignobili Siciliae uico, apud Pelagianos ex Episcopo Ludimagister. Mortuo tumulum posuerunt, cum hac inscriptione quae adhuc nono saeculo legebatur: Heic in pace requiescet Iulianus episcopus catholicus.*

Das Hauptproblem dieser Passage ist, daß keine Quellen erhalten sind (oder je existierten), die sich direkt auf einige der hier angenommenen Ereignisse beziehen lassen. Sie ist also mit Hilfe vorhandenen Materials auszuwerten. Daß Sixtus und Leo gegen Julian vorgehen, läßt sich aus den oben zitierten Passagen aus Prosper und Quodvultdeus schließen, nicht jedoch, daß Julian daraufhin jeweils aus Italien ausgewiesen wurde. Eine Reise nach Lérins ist nirgends belegt. Faustus' Semipelagianismus ist keinesfalls in erster Linie das Produkt einer Abhängigkeit Faustus' von Julian, oder gar einer persönlichen Begegnung mit ihm, auch wenn, wie etwa auch bei Arnobius, ein Einfluß von Julians Werk auf Faustus nicht von vornherein auszuschließen ist. Daß Fulgentius etwas (noch dazu von zweifelhaftem Informationswert) über Julian zu sagen wußte, muß nicht heißen, daß Julian zu seiner Zeit noch am Leben war. Fulgentius lebte von 468 bis 533.<sup>427</sup> Danach wäre Julian mindestens 87 Jahre alt geworden.<sup>428</sup> Fulgentius' „Beobachtung“ zu Julians Geächte-

<sup>425</sup> Zum vermutlichen Geburtsdatum s. oben zu Beginn des zweiten Kapitels.

<sup>426</sup> Vgl. Bruckner, Julian 72 und ebd. Anm. 3.

<sup>427</sup> S. oben Anm. 403.

<sup>428</sup> Um die hier von Vignier (n. b. dazu auch das oben im Text nicht übersetzte *sane*) implizierte Voraussetzung zu erfüllen, daß Fulgentius selbst Julian noch „erlebte“, wären hierzu noch zehn bis zwanzig Jahre hinzuzuaddieren. Dem ist Gennadius' Angabe eindeutig vorzuziehen.

tendasein steht zudem in Widerspruch zu Vigniers Angabe, daß Julian einen zwar nicht sehr illustren, aber doch offensichtlich erfüllten Lebensabend verbrachte, auf einem Dorf in Sizilien, wo Gleichgesinnte, dem Grabmal nach zu urteilen, das sie ihm nach seinem Tod errichteten, ihn nach wie vor als Bischof akzeptierten.

Die Vorstellung vom alten Julian als Dorfschullehrer auf Sizilien hat sich auch in der modernen Forschung erstaunlich gut gehalten.<sup>429</sup> Sie spielt in die Hände des Klischees vom Primitivismus Julians.<sup>430</sup> Doch die fünf Hauptmotive des von Vignier präsentierten Bildes passen nicht zusammen. Natürlich wäre Julian nach Genad. *uir. ill.* 46 als *Graeca et Latina lingua scholasticus* zum Erteilen des Elementarunterrichts in Latein und sogar Griechisch qualifiziert gewesen. Doch errichtete ihm seine Gemeinde nicht das Grabmal eines Bischofs? Wenn sie aus „Pelagianern“ bestand, hätte sie dann seine Dienste nicht auch zu seinen Lebzeiten in Anspruch genommen? Bei der Rede vom einst in Rom und Konstantinopel politisch einflußreichen Julian, der seine letzten Lebensjahre in einem elenden Dorf auf Sizilien fristet, vom Bischof zum Dorfschullehrer degradiert, dürfte es sich um eine satirisch-sarkastische Überzeichnung handeln.<sup>431</sup> Dies wird deutlich im Vergleich mit den beiden anderen, im gegebenen Kontext weitaus realistischeren Motiven einer (urbanen) Gemeinde und ihrer Loyalität zu ihrem häretischen Bischof. Diese beiden Motive passen auch besser zum fünften Hauptmotiv, Sizilien. Geht man ihm ein wenig nach, stößt man etwa auf ein Werk wie *honorificentiae tuae*, wo ein pelagianisches Milieu nach Sizilien verlegt wird.<sup>432</sup> Sizilien galt allgemein als ein Kernland des Pelagianismus.<sup>433</sup> Daß Nestorius 431 auf ein Kontingent ihn unterstützender sizilianischer Bischöfe wartete, wird mitunter mit deren pelagianischer Gesinnung in Verbindung gebracht.<sup>434</sup> Konkret ist von der Kirche Siziliens jedoch nur wenig bekannt.<sup>435</sup> Daß sich angeblich der Pelagianismus dort konzentrierte, hängt vermutlich mit der dort herrschenden „Villenkultur“ zusammen. Viele vornehme Römer, aus denen sich die Klientel Pelagius' und anderer asketischer Lehrer seiner Prägung rekrutierte, besaßen dort Landsitze. Außerdem war Syrakus – und auf diese Stadt und ihre Umgebung reduziert sich das sizilianische Motiv in den meisten Quellen<sup>436</sup> – eine wichtige Station für Seereisen von Rom nach Afrika und von Afrika nach dem Osten.<sup>437</sup> Sollte sich Julian in den 40er Jahren wirklich nach Sizilien begeben haben, dürfte sein Ziel Syrakus gewesen sein. Dorthin ließe sich auch noch eine weitere Verbindungslinie ziehen. Bei Ausgrabungen in einem christlichen Gemeindefriedhof in Syrakus – statt, wie zu erwarten gewesen

<sup>429</sup> Vgl. etwa Brown, Augustinus 334.

<sup>430</sup> Vgl. dazu oben im dritten Kapitel S. 65–66.

<sup>431</sup> Zu weiteren Beispielen dieses Stilmittels s. Lössl, Satire.

<sup>432</sup> S. dazu im ersten Kapitel S. 15, Anm. 104.

<sup>433</sup> Vgl. Wermelinger, Rom 29–30 u. ö.

<sup>434</sup> Vgl. Speigl, Pelagianismus 8, Anm. 34.

<sup>435</sup> Vgl. etwa den Überblick bei Wilson, Sicily 301–312. Erst die Briefe Gregors des Großen erlauben einen detaillierteren Einblick. Metropole und vermutlich Wiege des Christentums auf Sizilien ist Syrakus. An den dortigen Bischof Chrestus schrieb um 314 Kaiser Konstantin wegen der in der Gemeinde herrschenden Spaltungen; s. Euseb. *hist. eccl.* 10,5,21–24 (GCS Eusebius 2/2, 888–890). Noch 440 kam es bei der Invasion Geiserichs zu Ausschreitungen von Arianern (Homöern) gegen Katholiken.

<sup>436</sup> Zur Dürftigkeit christlicher Zeugnisse aus anderen städtischen Zentren der Insel s. Wilson, Sicily 301–312.

<sup>437</sup> Vgl. Kessler, Reichtumskritik 118.

wäre, in einem Privatgrab – wurde vor einigen Jahren ein prächtiger Marmorsarkophag entdeckt.<sup>438</sup> Eine an seiner Seite eingemeißelte Inschrift identifiziert als seine Besitzerin eine Adelpheia, die Gattin eines *comes* Valerius. Bei diesem könnte es sich um den Verhandlungspartner Julians und Augustins am Hof von Ravenna während der kritischen Monate um die Jahreswende 418/419 handeln.<sup>439</sup> Obwohl er damals nichts gegen Julians Verurteilung unternahm und von Augustinus dafür gelobt wurde, verlor auch Julian nie ein schlechtes Wort über ihn. Ob man deswegen auf diesem oder auch irgendeinem anderen Friedhof von Syrakus nach Julians Grabstein suchen sollte, ist freilich eine andere Frage. Den oben zitierten Stellen aus Prosper und Quodvultdeus nach zu urteilen, blieb Julian nach 439 in Italien, und zwar vermutlich in seiner Heimatgegend. Dort dürfte er – vermutlich innerhalb des von Gennadius angegebenen Zeitraums – auch gestorben sein.

---

<sup>438</sup> Vgl. Wilson, Sicily 312; Tafel 265 sowie Farbtafel xi zwischen S. 182 und 183.

<sup>439</sup> Vgl. oben Anm. 176.

## RÜCKBLICK UND AUSBLICK

1884 schrieb Carl Paucker über den damals noch umstrittenen Verfasser des *tractatus in Osee, Iohel, Amos*:<sup>1</sup> Wer immer er sei, er zähle zu den „hervorragenderen Gelehrten des frühen 5. Jahrhunderts.“ Rufinus von Aquileia und Orosius – beide wurden in der Vergangenheit als Autoren gehandelt – kämen aus einer Reihe von Gründen nicht in Frage, aber „Julian von Aeclanum kommt einem in den Sinn, ein geistreicher und durchaus nicht ungebildeter Mann.“<sup>2</sup> Dreizehn Jahre später publizierte Albert Bruckner seine Monographie. Weitere sechzehn Jahre vergingen, bis Germain Morin den *tractatus in Osee, Iohel, Amos* definitiv Julian zuwies.<sup>3</sup> Zahlreiche weitere Julianstudien folgten. Doch noch 1967 gestand Peter Brown: „Wir stehen erst am Beginn, das Maß [von Julians] Gelehrsamkeit und Eigenständigkeit zu würdigen.“<sup>4</sup> Die Überlieferungslage brachte es mit sich, daß Julians Leben und Denken oft nur als Appendix zu Augustinus behandelt wurde, und die Entdeckung der exegetischen Werke hat bisher nur wenig daran geändert. Traditionell wird Julians Ebenbürtigkeit als Gegner Augustins betont. Konsequenzen daraus gezogen werden jedoch nur selten. Julians von dem Augustins in so vielerlei Hinsicht und so radikal verschiedener sozialer, kultureller, religiöser und geistiger Hintergrund wird kaum je in seiner Eigenständigkeit in den Blick genommen. Allzu dominant erscheint Augustins Einfluß auf die Geistesgeschichte der folgenden Jahrhunderte. Daß auch das Wissen um Augustinus und seine Lehre nur äußerst lückenhaft weitervermittelt wurde, wird dabei kaum in Rechnung gestellt.<sup>5</sup> Augustins Dominanz wird einfach vorausgesetzt.

Dabei erklärt sich Julians Eigenständigkeit gerade aus jenem besonderen, von Augustins so grundlegend verschiedenen, geistig-sozialen Hintergrund; denn Julian vertrat ja nicht in radikal-säkularistischem<sup>6</sup> Gegensatz zu Augustinus und im Alleingang einen aristotelisch beeinflussten christlichen Humanismus, wie er erst wieder im Paris Thomas von Aquins Wirklichkeit geworden wäre,<sup>7</sup> und auch dort ja bekanntermaßen nicht unumstritten. Vielmehr vertrat Julian diesen christlichen Humanismus neben einer ganzen Reihe von Zeitgenossen in Ost wie West mit der Überzeugung, daß er, und nicht die Gnadenlehre Augustins und der afrikanischen Kirche der wahren christlichen Überlieferung entsprach; und in dieser Beziehung nahm Julian weniger den ja weiterhin stark von Augustinus beeinflussten Thomas

<sup>1</sup> Zur gesamten Forschungsgeschichte s. jetzt Lössl, *Tractatus*.

<sup>2</sup> Paucker, *Vorarbeiten* 53; vgl. Lössl, *Tractatus* 9.

<sup>3</sup> Morin, *Ouvrage*; vgl. Lössl, *Tractatus* 7-21.

<sup>4</sup> Brown, *Augustinus* 338.

<sup>5</sup> S. etwa die oben im sechsten Kapitel (S. 324, Anm. 414) zitierte Gallische Chronik aus dem frühen 6. Jahrhundert, die von „einem gewissen Augustinus“ berichtet, „der in unzähligen Büchern vieles vertrat;“ oder Cassiodors Benutzung von pelagianischem Material in seiner Augustinusauslegung, ohne daß Cassiodor sich dessen bewußt gewesen wäre (Gross, Cassiodorus); oder die von Pietro Calo de Chioggia überlieferte Legende, wonach der Bekenner Julian gegen Augustinus und andere Erzähretiker geschrieben habe (Marrou, *Canonisation*; s. oben S. 9, Anm. 59).

<sup>6</sup> Oder s. gar Bruckner (Julian 176) nach Harnack (*Dogmengeschichte* 3, 183): „daß die Lehre Julians im tiefsten Grunde gottlos sei.“

<sup>7</sup> Brown, *Augustinus* 338.



von Aquin vorweg als die christlichen Humanisten, Reformer und Aufklärer vom 15. bis zum 18. Jahrhundert. Sie nämlich waren es, die ihn und seinen Beitrag als erste in seiner Eigenständigkeit würdigten, und ihre Arbeiten hat trotz zahlreicher Neuentdeckungen im 20. Jahrhundert auch die heutige Forschung zur Kenntnis zu nehmen, will sie den mit Julian und seinem Denken verbundenen Fragen auf den Grund gehen.<sup>8</sup>

Julian ist keineswegs eine zweitrangige Gestalt.<sup>9</sup> Schon seine Herkunft und seine soziale Stellung heben ihn heraus. Daß Paulinus von Nola ihn in einem Epithalamium verewigte und Augustinus mit seinem Vater Memor korrespondierte, darf nicht als selbstverständlich oder gar nebensächlich hingestellt werden. Seine Verbindungen nicht nur zu führenden Kreisen der römischen Kirche und Aristokratie, sondern auch zur antiochenischen Kirche, besonders zu Theodor von Mopsuestia, einem Schüler des Johannes Chrysostomus – für ihn hatte sich einst in schwieriger Lage Julians Schwiegervater Aemilius eingesetzt –, und Nestorius, einem Schüler Theodors, fallen in dieselbe Kategorie. Daß eine ausgezeichnete Bildung zu einer solchen Biographie gehört, ist allerdings selbstverständlich. Hinzukommt eine im Kontext spätantiker euergetischer Praxis zu situierende Uneigennützigkeit, wie sie Julian nach dem Zeugnis des Gennadius während einer Hungerkrise in seiner Diözese an den Tag legte, als er zur Linderung der ärgsten Not sein Privatvermögen einsetzte.<sup>10</sup> All dies bildet zwar einerseits nur den Hintergrund zu Julians kontroversen Entschlüssen, 418 Zosimus' *tractoria* nicht zu unterzeichnen, dadurch die Absetzung in Kauf zu nehmen, mit Augustinus in eine Polemik einzutreten, nach Kilikien und später Konstantinopel zu gehen und dort für seine Sache zu streiten. Aber andererseits können diese Schritte Julian und seinen Charakter sowie den seines Werks auch nicht definieren, da so vieles unabhängig von dieser Kontroverse eruiert werden kann. Julians Leben erschöpft sich nicht im Kampf gegen Augustinus. Sein Denken ist mehr als nur antiaugustinische oder gar „pelagianische“ Polemik. Julian setzte sich nicht für die Theologie des Pelagius oder Caelestius ein. Er forderte lediglich eine Neuverhandlung des 418 auf unbefriedigende Weise zu Ende gebrachten Prozesses. Darüberhinaus entwickelte er seine eigene Theologie, nicht nur in den polemischen Schriften gegen Augustinus, sondern auch in weit aus moderateren Werken, von denen freilich nur Fragmente erhalten sind, schließlich aber vor allem auch in seinen exegetischen Werken.

Die vorausgehenden sechs Studien stellen einen Versuch dar, eine Zusammenchau all dieser Aspekte und somit ein etwas abgerundeteres Bild von Julian und seinem Denken zu vermitteln. Daß sie das Thema nicht erschöpfen, braucht angesichts des derzeitigen Forschungsstands nicht eigens betont zu werden. Sie könnten aber als Anregung und Plattform für weitere Forschungen nützlich sein, etwa für die dringend nötige Übersetzung und Kommentierung der Werke Julians und für die Herausgabe einiger noch nicht edierter Schriften, insbesondere *Ad Florum*. Aber auch weitere Einzelstudien sind vonnöten, insbesondere zur Exegese Julians, zu ihrem Eigencharakter wie auch zu ihrer Abhängigkeit von Hieronymus und der antiochenischen Schule, insbesondere Theodor von Mopsuestia.

<sup>8</sup> S. dazu im ersten Kapitel S. 5.

<sup>9</sup> Gegen De Plinval, Julien 365-366.

<sup>10</sup> S. dazu oben S. 273-274.



## QUELLEN- UND LITERATURVERZEICHNIS

Das nachstehende Quellen- und Literaturverzeichnis zerfällt in vier Abschnitte: (1) Abkürzungen die nicht bei S. M. Schwertner, Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete, Berlin-New York <sup>2</sup>1992, verzeichnet sind; (2) Quellenverzeichnis; (3) Sekundärliteratur und Quellensammlungen vor 1850; (4) Sekundärliteratur nach 1850.

### ABKÜRZUNGEN

AA	Grabmann, M. & Mausbach, J., Hrsg., Aurelius Augustinus. FS der Görresgesellschaft zum 1500. Todestage des hl. Augustinus, Köln 1930.
ACIag	Atti del congresso internazionale su s. Agostino nel xvi centenario della conversione. Roma, 15-20 settembre 1986, 1-2, Rom 1987.
AugL	C. Mayer, Hrsg., Augustinus-Lexikon, Basel 1986ff.
AugLG	Sankt Augustinus. Der Lehrer der Gnade. Gesamtausgabe seiner antipelagianischen Schriften, Würzburg 1955ff.
BAug	Bibliothèque Augustinienne. Œuvres de saint Augustin, Paris 1946ff.
BHL	Bibliotheca hagiographica latina antiquae et mediae aetatis 1-3, Brüssel 1898-1911.
CAH 13	Cameron, Averil & Garnsey, P., Hrsg., The Cambridge Ancient History 13: The Late Empire, A. D. 337-425.
CHHP	Algra, K. u. a., Hrsg., The Cambridge History of Hellenistic Philosophy, Cambridge 1999.
CPG	Geerard, M. & Glorie, F., Clavis Patrum Graecorum 1-5, Turnhout 1974-1985.
CPL	Dekkers, E., Clavis Patrum Latinorum, Steenbrughe <sup>2</sup> 1995.
Der neue Pauly	Cancik, H. & Schneider, H., Hrsg., Der neue Pauly. Enzyklopädie der Antike, Stuttgart 1996ff.
EEC	Encyclopedia of Early Christianity 1-2, New York & London <sup>2</sup> 1997.
HLL	Schanz, M., Hosius, C., Krüger, G., Geschichte der römischen Litteratur bis zum Gesetzgebungswerk des Kaisers Justinian, München <sup>3</sup> 1907-1920; Herzog, R. & Schmidt, P. L., Hrsg., Handbuch der lateinischen Literatur der Antike, München 1989ff.
ILCV	Diehl, E., Moreau, J., Marrou, H.-I., Inscriptiones Latinae Christianae Veteres 1-4 (Berlin 1961-1967), Dublin 1970.
JECS	Journal of Early Christian Studies, 1993ff.
LACL	Döpp, S. & Geerlings, W., Hrsg., Lexikon der antiken christlichen Literatur, Freiburg i. Br. (1998) <sup>2</sup> 1999.
MAG	Miscellanea Agostiniana 1-2, Rom 1930-1931.
OCD	Hornblower, S. & Spawforth, A., Hrsg., The Oxford Classical Dictionary, Oxford <sup>3</sup> 1996.
OEANE	Meyers, E. M., The Oxford Encyclopedia of Archeology in the Near East, New York & Oxford 1997.
PLRE	Jones, A. H. M., Martindale, J. R., Morris, J., Prosopography of the Later Roman Empire 1 (260-395); 2 (395-625).

## QUELLENVERZEICHNIS

**Alexander Aphrodisiensis**

- In Aristotelis Topicorum*, hrsg. von M. Wallies, Berlin 1891; übers. und erl. von J. M. Van Ophuijsen, London 1998  
*De fato*, hrsg. von I. Bruns, Berlin 1892; hrsg., übers. und erl. von R. W. Sharples, London 1983; P. Thillet, Paris 1984; A. Zierl, Berlin 1995

**Ambrosiaster**

- Commentarius in epistulas Paulinas*, hrsg. von H. J. Vogels, CSEL 81/1-3 (1966-69)  
*Quaestiones ueteris et noui testamenti*, hrsg. von A. Souter, CSEL 50 (1908)

**Ambrosius Mediolanensis**

- Epistulae*, hrsg. von O. Faller, CSEL 82 (1968); M. Zelzer, CSEL 82 (1982.1990; M. Zelzer, L. Krestan, CSEL 82 (1996)  
*De Helia et ieiunio*, hrsg. von K. Schenkl, CSEL 32/2, 409-465 (1897); hrsg., übers. und erl. von M. J. A. Buck, Washington/D.C. 1929  
*Hexameron*, hrsg. von K. Schenkl, CSEL 32/1 (1897)  
*De officiis*, hrsg. von M. Testard, CChr. SL 15 (2000)

**Anianus Celedensis**

- Homiliae Iohannis Chrysostomi*, hrsg. von H. Froben, Basel 1558 (*hom.* 9-25); B. de Montfaucon, PG 58, 977-1058 (1729) (*hom.* 1-8); hrsg., übers. und erl. M. G. A. Skalitzky, Dissert. Fordham University, 1968 (*hom.* 15-18)  
*De compunctione Iohannis Chrysostomi*, hrsg. von G. Schmitz, Hannover 1883  
*De eleemosyna*, hrsg. von P.-P. Verbraken, in: FS M. Geerdard 1, Brüssel 1984, 33-45  
*Laudes Pauli I. Chrysostomi*, hrsg. von B. de Montfaucon, PG 50, 471-514 (1721)  
*Ad neophytos*, hrsg., übers. und erl. von A. Wenger, SC 50 (1957; <sup>2</sup>1970)  
*Praefationes*, hrsg. von T. Blampin u. a., PL 45 (1701); B. de Montfaucon, PG 50, 471 (1721); 58, 975-978 (1729)  
*Quod nemo laeditur*, hrsg. und erl. von A. M. Malingrey, in: SE 16 (1965) 327-354  
*De reparatione lapsi*, hrsg., übers. und erl. von J. Dumortier, SC 117 (1966)

**Anonymus Sicilianus siue Romanus**

- De castitate*, hrsg. von C. P. Caspari, PLS 1, 1504-1506 (1890)  
*De diuitiis*, hrsg., übers. und erl. von A. Kessler, Freiburg/Schweiz 1999  
*Honorificentiae tuae*, hrsg. von C. P. Caspari, PLS 1, 1687-1694 (1890)  
*Humanae referunt litterae*, hrsg. von C. P. Caspari, PLS 1, 1375-1380 (1890)  
*De malis doctoribus*, hrsg. von C. P. Caspari, PLS 1418-1457 (1890)  
*De possibilitate non peccandi*, hrsg. von C. P. Caspari, PLS 1, 1457-1462

**Apollinaris Laodicensis**

- Opera et fragmenta*, hrsg. und erl. von H. Lietzmann, Apollinaris von Laodicea und seine Schule, Tübingen 1904

**Apollinaris Sidonius**

- Epistulae et carmina*, hrsg. von C. Luetjohann und B. Krusch, MGH AA VIII (1887); P. Mohr, Leipzig 1895; hrsg., übers. und erl. von A. Loven, Paris 1970 (3 Bde.); W. B. Anderson, London 1936.1965 (Loeb); G. Ravenna, Bologna 1990 (*carm.* 14-15); N. Delhey, Berlin 1993 (*carm.* 22); H. Köhler, Heidelberg 1995 (*epp.* 1)

**Appianus**

- De bellis ciuilibus*, hrsg. und erl. von J. L. S. Davidson, Oxford 1902; hrsg., übers. und erl. von E. Gabba, Florenz 1958.<sup>2</sup>1967.1970 (2 Bde.); übers. und erl. von O. Veh, W. Will, Stuttgart 1989; J.-I. Combes-Dounous, C. Voisin, P. Torrens, Paris 1993.1994 (2 Bde.)

**Aristoteles**

- Ars rhetorica*, hrsg. von W. D. Ross, Oxford 1959; übers. von G. Krapinger, Stuttgart 1999  
*De arte poetica*, hrsg. von R. Kassel, Oxford 1966; hrsg., übers. und erl. von M. Fuhrmann, Stuttgart 1994

- Categoriae*, hrsg. von L. Minio-Paluello, Oxford 1949, 3-45; Die Kategorien, übers. und erl. von K. Oehler, Berlin <sup>3</sup>1997; Die Kategorien, übers. und hrsg. von I. W. Rath, Stuttgart 1998
- Ethica eudemia*, hrsg. von R. R. Walzer und J. M. Migan, Oxford 1991; übers. und erl. von F. Dirlmeier, Berlin 1984; M. Woods, Oxford 1982 (Buch 1,2 und 8)
- Ethica nicomachea*, hrsg. von I. Bywater, Oxford 1979; übers. und erl. von F. Dirlmeier, Berlin <sup>3</sup>1983; H.-G. Gadamer, Frankfurt 1998; F. Dirlmeier und E. A. Schmidt, Stuttgart 1999; O. Gigon, München <sup>4</sup>2000
- Historia animalium*, hrsg. von W. D. Ross, J. A. Smith, D. W. Thompson, Oxford 1962
- Metaphysica*, hrsg. von W. D. Ross, Oxford 1924; Metaphysik, übers. von H. Bonitz, erl. von H. Seidl, Hamburg 2000
- De partibus animalium*, hrsg., übers. und erl. von A. L. Peck, London-Cambridge/Mass. 1937
- Physica*, hrsg. von W. D. Ross, Oxford 1960
- Topica*, hrsg. von W. D. Ross, Oxford 1958; übers. und erl. von R. Smith, Oxford 1997 (Buch 1 und 8); E. Rolfes, Hamburg <sup>3</sup>1992
- Arnobius Rhetor** (siue Maior, Afer, Siccensis)  
*Adversus Nationes*, hrsg. von A. Reifferscheid, CSEL 4 (1875)
- Arnobius Iunior**  
*Opera*, hrsg. von K.-D. Daur, CChr. SL 25A (1992)  
*Praedestinatus*, hrsg. von F. Gori, CChr. SL 25B (2000)
- Augustinus Hipponensis**  
*De baptismo*, hrsg. von M. Petschenig, CSEL 51, 145-375 (1908)  
*De beata uita*, hrsg. von W. M. Green, CChr. SL 29, 65-85 (1970); hrsg., übers. und erl. von I. Schwarz-Kirchenbauer und W. Schwarz, Stuttgart 1982  
*De ciuitate dei*, hrsg. von B. Dombart und A. Kalb, Stuttgart-Leipzig 1928 (2 Bde.); übers. von W. Thimme, erl. von C. Andresen, München <sup>3</sup>1991  
*Confessiones*, hrsg. von M. Skutella, H. Jürgens und M. Schaub, Stuttgart 1981; L. Verheijen, CChr. SL 27 (1990); übers. von W. Thimme, München 1985; J. Bernhart, München 1955; erl. von J. J. O'Donnell, Oxford 1992 (3 Bde.)  
*De correctione Donatistarum* (= ep. 185), hrsg. von A. Goldbacher, CSEL 57, 1-44 (1911)  
*De correptione et gratia*, hrsg. von G. Folliet, CSEL 92, 127-284 (2000)  
*De doctrina christiana*, hrsg. von J. Martin, CChr. SL 32, 1-167 (1962)  
*De dono perseuerantiae*, hrsg. von T. Blampin u. a., PL 45, 993-1034 (1700); übers. und erl. von A. Zumkeller, AugLG 7, 328-439 (<sup>2</sup>1987); J. Chéné und J. Pintard, BAug 24, 600-765 (1962)  
*De duabus animabus*, hrsg. von J. Zycha, CSEL 25/1, 51-80 (1891)  
*Contra duas epistulas Pelagianorum*, hrsg. von C. F. Urba und J. Zycha, CSEL 60, 423-570 (1913); übers. und erl. von F.-J. Thonnard, E. Bleuzen, A. C. De Veer, BAug 23, 312-657 (1974); übers. und erl. von D. Morick, AugLG 3, 283-408 (1977)  
*Enarrationes in Psalmos*, hrsg. von E. Dekkers, CChr. SL 38-40 (1956); F. Gori, CSEL 95/3 (2001) (Pss 119-133)  
*Epistulae*, hrsg. von A. Goldbacher, CSEL 34/1-2; 44; 57; 58 (1895.1898.1904.1911.1923)  
*Epistolae ex duobus codicibus nuper in lucem prolatae*, hrsg. von J. Divjak, CSEL 88 (1981); BAug 46B (1987)  
*Contra Faustum*, hrsg. von J. Zycha, CSEL 25/1, 249-797 (1891)  
*De genesi contra Manichaeos*, hrsg. von D. Weber, CSEL 91 (1998)  
*De gestis Pelagii*, hrsg. von C. F. Urba und J. Zycha, CSEL 42, 51-122 (1902); übers. und erl. von G. De Plinval und J. De la Tullaye, BAug 21, 432-579 (<sup>2</sup>1994); übers. und erl. von B. Altaner, AugLG 2, 198-319 (1964)  
*De gratia Christi et de peccato originali*, hrsg. von C. F. Urba und J. Zycha, CSEL 42, 125-206 (1902); übers. und erl. von A. Fingerle, AugLG 2, 320-466 (1964); J. Plagnieux und F.-J. Thonnard, BAug 22, 52-269 (1975)  
*De gratia et libero arbitrio*, hrsg. von T. Blampin u. a., PL 44, 881-912 (1700); übers. und erl. von S. Kopp, AugL 7, 76-159 (<sup>2</sup>1987); J. Chéné und J. Pintard, BAug 24, 90-207 (1962)  
*De gratia testamenti noui ad Honoratum* (= ep. 140), hrsg. von A. Goldbacher, CSEL 44, 155-234 (1904)  
*Contra Iulianum*, hrsg. von T. Blampin u. a., PL 44, 641-874 (1700)

- Contra Iulianum opus imperfectum I-III*, hrsg. von E. Kalinka und M. Zelzer, CSEL 85/1 (1974); Nuova Bibliotheca Agostiniana. Opere di Sant'Agostino 19/1: Polemica con Giuliano II/1: Opera incompiuta I-III, übers. von I. Volpi, erl. von N. Cipriani, Rom 1993
- Contra Iulianum opus imperfectum IV-VI*, hrsg. von T. Blampin u.a., PL 45, 1049-1608 (1700); Nuova Bibliotheca Agostiniana. Opere di Sant'Agostino 19/2: Polemica con Giuliano II/2: Opera incompiuta IV-VI, übers. von I. Volpi, erl. von N. Cipriani, Rom 1994
- De libero arbitrio*, hrsg. von W. M. Green, CChr. SL 29, 205-380 (1970); übers. von W. Thimme und erl. von W. M. Green, Zürich-Stuttgart 1962, 30-363; G. Madec, BAug 6, 190-529 (1976); F. De Capitani, Mailand 1987; T. Williams, Cambridge 1993
- Locutiones in heptateuchum*, hrsg. von J. Zycha, CSEL 28, 513-629 (1894); J. Fraipont, CChr. SL 33, 381-465 (1958)
- De musica*, hrsg. von T. Blampin u. a., PL 32, 1081-1194 (1700)
- De natura et gratia*, hrsg. von C. F. Urba und J. Zycha, CSEL 60, 233-299 (1913); übers. und erl. von G. De Plinval und J. De la Tullaye, BAug 21, 244-413 (1966); A. Maxsein, AugLG 1, 436-567 (1971)
- De natura et origine animae*, hrsg. von C. F. Urba und J. Zycha, CSEL 60, 303-419 (1913)
- De nuptiis et concupiscentia*, hrsg. von C. F. Urba und J. Zycha, CSEL 42, 211-319 (1902); übers. und erl. von F.-J. Thonnard, E. Bleuzen, A. C. De Veer, BAug 23, 52-289 (1974); A. Fingerle, AugLG 3, 75-166 (1977)
- De ordine*, hrsg. von P. Knöll, CSEL 63, 121-185 (1922)
- De peccatorum meritis et remissione*, hrsg. von C. F. Urba und J. Zycha, CSEL 60, 3-151 (1913); übers. und erl. von R. Habitzky, AugLG 1, 54-301 (1971)
- De perfectione iustitiae hominis*, hrsg. von C. F. Urba und J. Zycha, CSEL 42, 3-48 (1902); übers. und erl. von G. De Plinval und J. De la Tullaye, BAug 21, 126-219 (1966); A. Fingerle, AugLG 2, 128-197 (1964)
- De praedestinatione sanctorum*, hrsg. von T. Blampin u. a., PL 44, 959-992 (1700); übers. und erl. von A. Zunkeller, AugLG 7, 240-327 (<sup>2</sup>1987); J. Chéné und J. Pintard, BAug 24, 464-597 (1962)
- Retractiones*, hrsg. von A. Mutzenbecher, CChr. SL 57 (1984)
- Contra Secundinum*, hrsg. von J. Zycha, CSEL 25/2, 905-947 (1892)
- Ad Simplicianum*, hrsg. von A. Mutzenbecher, CChr. SL 44, 7-91 (1970)
- Soliloquia*, hrsg. von W. Hörmann, CSEL 89, 3-98 (1986); hrsg., übers. und erl. von H. Fuchs und H. Müller, München-Zürich 1986
- De spiritu et littera*, hrsg. von C. F. Urba und J. Zycha, CSEL 60, 155-229 (1913)
- De vera religione*, hrsg. von J. Martin, CChr. SL ...
- De utilitate credendi*, hrsg. von J. Zycha, CSEL 25/1, 3-48 (1891); hrsg., übers. und erl. von A. Hoffmann, FC 9 (1992)

#### Ps-Augustinus

*Hypomnesticon*, hrsg., übers. und erl. von J. E. Chisholm, Freiburg/Schweiz 1980

#### Ausonius

*Opera*, hrsg. von R. P. H. Green, Oxford 1991

#### Barhadbešabba 'Arbaña

*Historia*, hrsg. von F. Nau, PO 9, 503-631 (1913) (Buch 19-32)

#### Basilios

*Hexaëmeron*, hrsg. und übers. von E. A. De Mendieta und S. Y. Rudberg, GCS N.F. 2 (1997); S. Giet, SC 26 (<sup>2</sup>1968); übers. von A. Stegmann, BKV<sup>2</sup> 47, 1-153

*Regulae fusius tractatae*, PG 31 (1845)

#### Beda Venerabilis

*In Cantica Canticorum*, hrsg. von D. Hurst, CChr. SL 119B, 167-375 (1983)

*Historia ecclesiastica*, hrsg. von C. Plummer, Oxford 1896, Ndr. 1975, 5-458; hrsg., übers. und erl. von B. Colgrave und R. A. B. Mynors, Oxford <sup>3</sup>1991; übers. und erl. von G. Spitzbart, Darmstadt 1997

#### Boethius

*Consolatio philosophiae*, hrsg. von R. Peiper, Leipzig 1871; übers. von K. Büchner, Leipzig 1939; J. Tester, London 1973

**Bonifatius I**

*Epistulae*, hrsg. von P. Coustant, PL 20, 749-792 (1719); s. auch CPL 1648!

**Caelestinus I**

*Epistulae*, hrsg. von P. Coustant, PL 50, 417-538 (1721); E. Schwartz, ACO I/1/7, 125-137 (1924); ACO I/2, 5-101 (1925)

**Caelestius**

*Libellus breuissimus*, s. Aug. *pecc. mer.* 1,34,63 (CSEL 60, 64)

*Libellus fidei*, hrsg. von J. Garnier, PL 48, 499-505 (1673)

*Propositiones*, s. Merc. *comm. Caelest.* = *Coll. Palat.* 36 (ACO I/5/1, 66)

**Ps-Caelestius**

*Definitiones*, s. Aug. *perf. iust. hom.* (CSEL 42, 4-48); hrsg. von J. Garnier, PL 48, 617-622 (1673); A. Bruckner, Quellen zur Geschichte des pelagianischen Streites, Tübingen 1906, 70-78

**Chronica Gallica**

hrsg. von T. Mommsen, MGH AA IX, 631-666 (1891)

**Cicero**

*Academici libri* (= *Academicae quaestiones I*), hrsg., übers. und erl. von F. Broemser, A. Stein, O. Gigon, L. Straume-Zimmermann, München-Zürich 1990

*In Catilinam*, hrsg. von A. C. Clark, M. Tullii Ciceronis Orationes 1, Oxford 1905; Ndr. 1907; hrsg., übers. und erl. von M. Fuhrmann, M. Tullius Cicero: Sämtliche Reden 2, München-Zürich 1970; D. Klose, Vier Reden gegen Catilina, Stuttgart 1972

*De diuinatione*, hrsg., übers. und erl. von C. Schaublin, München-Zürich 1991

*Epistulae ad Atticum*, hrsg. von D. R. Shackleton Bailey, Stuttgart 1990; hrsg., übers. und erl. von D. R. Shackleton Bailey, Cambridge/Mass. 1998

*Epistulae ad familiares*, hrsg. von D. R. Shackleton Bailey, Stuttgart 1988; hrsg., übers. und erl. von H. Kasten, München-Zürich <sup>4</sup>1989

*De fato*, hrsg. von O. Plasberg, Stuttgart-Leipzig 1938; Ndr. 1976; hrsg., übers. und erl. von K. Bayer, Düsseldorf 2000

*De finibus bonorum et malorum*, hrsg. von L. D. Reynolds, Oxford 1998; hrsg., übers. und erl. von O. Gigon und L. Straume, München-Zürich 1988; H. Merklin, Stuttgart 1989

*Hortensius*, hrsg., übers. und erl. von L. Straume-Zimmermann, München-Zürich 1990

*De lege agraria*, hrsg. von A. C. Clark, Oxford 1909; Ndr. 1973

*Lucullus* (= *Academica posteriora*), hrsg., übers. und erl. von F. Broemser, A. Stein, O. Gigon, L. Straume-Zimmermann, München-Zürich 1990

*De natura deorum*, hrsg. und erl. von A. S. Pease, Cambridge/Mass., 1955-1958; übers. und erl. von W. Gerlach und K. Bayer, München 1978; U. Blank-Sangmeister, Stuttgart 1995

*De officiis*, hrsg. von M. Winterbottom, Oxford 1994; hrsg., übers. und erl. von K. Büchner, München-Zürich 1987

*De oratore*, hrsg. von A. S. Wilkins, Oxford 1892; Ndr. Hildesheim 1965; hrsg., übers. und erl. von H. Merklin, Stuttgart <sup>2</sup>1991

*De republica*, hrsg. von K. Ziegler, Stuttgart-Leipzig <sup>6</sup>1964; hrsg., übers. und erl. von K. Büchner, München-Zürich 1952; N. Rudd und J. G. F. Powell, Oxford 1998

*Topica*, hrsg. von A. S. Wilkins, M. Tullii Ciceronis Rhetorica 2, Oxford (1894) <sup>12</sup>1990; hrsg., übers. und erl. von K. Bayer, München-Zürich 1993

*Tusculanae disputationes*, hrsg. M. Pohlenz, Stuttgart-Leipzig 1918; Ndr. 1982; hrsg., übers. und erl. von O. Gigon, München-Zürich <sup>7</sup>1998; E. A. Kirfel, Stuttgart 1997

**Claudianus, Claudius**

*Carmina*, hrsg. von T. Birt, MGH AA X (1892); J. B. Hall, Leipzig 1985; hrsg., übers. und erl. von J.-L. Charlet, Claudius Claudianus: Poèmes politiques (395-398), Paris 2000

**Codex Iustinianus**

*Corpus Iuris Civilis II: Codex Iustinianus*, hrsg. von P. Krüger, Hildesheim 1889

**Codex Theodosianus**

*Theodosiani libri xvi cum constitutionibus Sirmondianis et leges nouellae ad Theodosianum pertinentes*, hrsg. von T. Mommsen, P. Meyer, P. Krüger, Berlin 1905 (3 Bde.)

**Collectio Atheniensis**

hrsg. von E. Schwartz, ACO I/7, 17-167 (1929)

**Collectio Avellana***Epistulae imperatorum pontificum et aliorum...*, hrsg. von O. Guenther, CSEL 35 (1895.1898)**Collectio Casinensis**

hrsg. von E. Schwartz, ACO I/3 (1929)

**Collectio Palatina**

hrsg. von E. Schwartz, ACO I/5/1, 3-231 (1924-25)

**Collectio Quesneliana**

hrsg. von E. Schwartz, ACO I/5/2, 321-340 (1924-25)

**Collectio Segueriana**

hrsg. von E. Schwartz, ACO I/7, 3-16 (1929)

**Collectio Sichardiana**

hrsg. von E. Schwartz, ACO I/5/2, 247-318 (1924-25)

**Collectio Vaticana 140-172**

hrsg. von E. Schwartz, ACO I/5-6 (1927-28)

**Collectio Veronensis**

hrsg. von E. Schwartz, ACO I/2 (1925-26)

**Collectio Winteriana**

hrsg. von E. Schwartz, ACO I/5/2, 343-381 (1925-26)

**Concilia Africae**

hrsg. von C. Munier, CChr. SL 149 (1974)

**Concilia Galliae**

hrsg. von C. De Clercq und C. Munier, CChr. SL 148 und 148A (1963)

**Constantius Lugdunensis***Vita Germani*, hrsg. von R. Borius, SC 112 (1965)**Corpus Inscriptionum Latinarum**VI: *Inscriptiones urbis Romae latinae*, hrsg. von G. Henzen, G. B. De Rossi, E. Bormann, Berlin 1876-1974 (7 Teile)IX: *Inscriptiones Calabriae, Apuliae, Samnii, Sabinorum Piceni latinae*, hrsg. von T. Mommsen, Berlin 1883X: *Inscriptiones Bruttiorum, Lucaniae, Siciliae, Sardiniae latinae*, hrsg. von T. Mommsen, Berlin 1883 (2 Teile)**Cyprianus, Thascius Caecilius***Epistulae*, hrsg. von G. F. Diercks und G. W. Clarke, CChr. SL 3B.C.D (1994.1996.1999)*De habitu uirginum*, hrsg. von G. Hartel, CSEL 3/1, 187-205 (1868)*De mortalitate*, hrsg. von M. Simonetti, CChr. SL 3A, 15-32 (1976)*De opere et eleemosynis*, hrsg. von M. Simonetti, CChr. SL 3A, 53-72 (1976)*De zelo et livore*, hrsg. von M. Simonetti, CChr. SL 3A, 73-86 (1976)**Dio Cassius***Historiarum romanorum quae supersunt*, hrsg. von U. P. Boissevain, Berlin 1895. 1898. 1901. 1926 (4 Bde.); hrsg., übers. und erl. von E. Cary, H. B. Foster, London 1914-1927 (9 Bde.)**Diogenes Laërtius***Vitae philosophorum*, hrsg. von H. S. Long, Oxford 1964 (2 Bde.); M. Marcovich, Stuttgart 1999 (2 Bde.); übers. und erl. von O. Apelt, Leipzig 1921; Ndr. Hamburg 1967 (Buch 1-10); R. D. Hicks, London 1966-1970 (2 Bde.)**Episcopi Aquileienses***Libellus fidei*, hrsg. von J. Garnier, PL 48, 506-526 (1673)



**Eusebius Caesareae**

*Historia ecclesiastica*, hrsg. von E. Schwartz, T. Mommsen, F. Winkelmann, GCS N.F. 6/1-3 (2000)

**Facundus Hermianensis**

*Pro defensione trium capitulorum*, hrsg. von J.-M. Clément und R. Vander Plaetse, CChr. SL 90A, 1-398 (1974)

**Faustus Reiensis**

*De gratia*, hrsg. von A. Engelbrecht, CSEL 21, 3-96 (1891)

**Fulgentius Ruspensis**

*Opera*, hrsg. von J. Fraipont, CChr. SL 91.91A (1968)

**Gaudentius Brixienensis**

*Tractatus*, hrsg. von A. Glück, CSEL 68 (1936); hrsg., übers. und erl. von F. Heylen, A. Hoste, G. Banterle, Mailand 1991

**Gellius, Aulus**

*Noctes Atticae*, hrsg. von P. K. Marshall (1968; <sup>2</sup>1990.1991) (2 Bde); übers. und erl. von F. Weiss, Leipzig 1875.1876; Ndr. Darmstadt 1992 (2 Bde.)

**Gennadius**

*De uiris illustribus*, hrsg. von E. C. Richardson, TU 14/1, Leipzig 1896; hrsg. und erl. von B. Czaplá, Münster in Westfalen 1898

**Gerontius**

*Vita Melaniae*, hrsg. von D. Gorce, SC 90 (1962)

**Gregorius Magnus**

*Homiliae in Ezechielem*, hrsg., übers. und erl. von C. Morel, SC 327.360 (1986.1990) (2 Bde.)  
*Registrum epistularum*, hrsg. von N. Dag, CChr. SL 140 und 140A (1982)

**Gregorius Nazianzenus**

*Orationes*, PG 35, 395-1252 (1-26); PG 36, 11-664 (27-45); hrsg. übers. und erl. von J. Bernardi, SC 247.309 (1978.1983) (1-5); J. Mossay, G. Lafontaine, SC 270.284 (1980.1981) (20-26); A. J. Mason, Cambridge 1899; J. Barbel, Düsseldorf 1963; P. Gallay, M. Jourjon, SC 250 (1978); H. J. Sieben, FC 22 (1996) (27-31); C. Moreschini, P. Gallay, SC 318.358 (1985.1990) (32-41); J. Bernardi, SC 384 (1992) (42-43)

**Herodotus**

*Historiae*, hrsg. von K. Hude, Oxford 1926.1927 (2 Bde.)

**Hieronymus, Sophronius Eusebius**

*Commentarii in prophetas minores*, hrsg. von M. Adriaen nach D. Vallarsi, CChr. SL 76.76A (1969.1970)

*Commentarioli in Psalmos*, hrsg. von G. Morin, CChr. SL 72, 163-245 (1895; 1959)

*Commentarius in Danielelem*, hrsg. von F. Glorie, CChr. SL 75A, 749-1026 (1964)

*Commentarius in Epistulam ad Ephesios*, hrsg. von D. Vallarsi, PL 26, 467-589 (1738)

*Commentarius in Epistulam ad Galatas*, hrsg. von D. Vallarsi, PL 26, 331-468 (1738)

*Dialogus aduersus Pelagianos*, hrsg. von C. Moreschini, CChr. SL 80 (1990)

*Epistulae I-LXX*, hrsg. von I. Hilberg und M. Kamptner, CSEL 54 (1910; <sup>2</sup>1996)

*Epistulae LXXI-CXX*, hrsg. von I. Hilberg und M. Kamptner, CSEL 55 (1912; <sup>2</sup>1996)

*Epistulae CXXI-CLIV*, hrsg. von I. Hilberg und M. Kamptner, CSEL 56 (1918; <sup>2</sup>1996)

*Epistulae*, indices et addenda von M. Kamptner, CSEL 56/2 (1996)

*Aduersus Heluidium*, hrsg. von D. Vallarsi, PL 23, 193-216 (1735)

*In Hieremiam prophetam*, hrsg. von S. Reiter, CSEL 59 (1913); CChr. SL 74 (1960)

*In Hiezechielem*, hrsg. von F. Glorie, CChr. SL 75, 1-743 (1964)

*In Isaiaem*, hrsg. von M. Adriaen, CChr. SL 73.73A (1963); hrsg. und erl. von R. Gryson und H. Bourgois, Vetus Latina 23.27.30.35.36 (1993. 1994. 1996. 1998. 1999)

*Aduersus Iouinianum*, hrsg. von D. Vallarsi, PL 23, 221-352 (1735)

*Praefatio in xii prophetas*, hrsg. von R. Weber u. a., Biblia Sacra iuxta uulgatam uersionem, Stuttgart 1983, 1374

- Tractatus lix in Psalmos*, hrsg. von G. Morin, CChr. SL 78, 1-446 (1897; 1958)  
*Contra Vigilantium*, hrsg. von D. Vallarsi, PL 23, 353-368 (1735)  
*De uiris illustribus*, hrsg. von A. Ceresa-Gastaldo, Florenz 1988  
*Vita Pauli*, hrsg. von R. Degorski, Rom 1987

**Ps-Hieronymus**

- De induratione cordis Pharaonis*, hrsg. von G. De Plinval, Freiburg/Schweiz 1947

**Horatius Flaccus, Q.**

- Sermones*, hrsg. von F. Klingner, Stuttgart <sup>3</sup>1959;

**Innocentius I**

- Epistulae*, hrsg. von P. Coustant, PL 20, 463-638 (1721); O. Guenther, CSEL 35, 92-98 (1895)

**Iohannes Cassianus**

- Conlationes*, hrsg. von M. Petschenig, CSEL 13 (1886); E. Pichéry, SC 42.54.64 (1955-59)  
*De incarnatione domini contra Nestorium*, hrsg. von M. Petschenig, CSEL 17 (1887)

**Iohannes Chrysostomus**

- Catecheses baptismales*, hrsg., übers. und erl. von R. Kaczynski, FC 6/1-2 (1992); s. auch *Sermo ad neophytos*, hrsg., übers. und erl. von A. Wenger, SC 50bis (<sup>3</sup>1985); S. Haidacher, Eine unbeachtete Rede des hl. Chrysostomus an Neugetaufte, in: ZkTh 28 (1904) 168-193; *Le catechesi battesimali*, hrsg. von A. Ceresa-Gastaldo, Rom 1982; *Trois catéchèses baptismales*, hrsg., übers. und erl. von A. Piédagnel, L. Doutreleau, SC 366 (1990)  
*Commentarius in Iob*, hrsg., übers. und erl. von H. Sorlin, L. Meyrand, SC 346.348 (1988)  
*Epistulae*, hrsg. von B. de Montfaucon, PG 52 (1723)  
*De sacerdotio*, hrsg., übers. und erl. von A.-M. Malingrey, SC 272 (1980)  
*Ad Theodorum lapsum*, hrsg., übers. und erl. von J. Dumortier, SC 117, 46-78 (1966)  
*De uirginitate*, hrsg., übers. und erl. von H. Musurillo, B. Grillet, SC 125 (1966)

**Isidorus Hispalensis**

- Origines siue Etymologiae*, hrsg. von F. Arevalo, PL 82 (1797); W. M. Lindsay, Oxford 1911

**Itinerarium Antonini**

- hrsg. von P. Geyer, CChr. SL 175, 129-153 (1965)

**Iulianus Aeclanensis**

- De bono constantiae*, hrsg. von L. De Coninck und M.-J. D'Hont, CChr. SL 88, 401-402 (1977)  
*In Canticum Canticorum*, hrsg. von L. De Coninck und M.-J. D'Hont, CChr. SL 88, 398-401 (1977); s. auch A. Bruckner, Die vier Bücher Julians von Aeclanum an Turbantius, Berlin 1910, Ndr. Aalen 1973, 113-116  
*Dicta in quadam disputatione publica*, hrsg. von L. De Coninck und M.-J. D'Hont, CChr. SL 88, 336 (1977); s. auch Bruckner, Vier Bücher, 109  
*Epistula ad Romanos*, hrsg. von L. De Coninck und M.-J. D'Hont, CChr. SL 88, 396-398 (1977); s. auch Bruckner, Vier Bücher, 109-111  
*Epistula ad Rufum*, hrsg. von L. De Coninck und M.-J. D'Hont, CChr. SL 88, 336-340 (1977); s. auch Bruckner, Vier Bücher, 111-113  
*Epistula ad Valerium comitem*, hrsg. von L. De Coninck und M.-J. D'Hont, CChr. SL 88, 335 (1977)  
*Epistula ad Zosimum*, hrsg. von L. De Coninck und M.-J. D'Hont, CChr. SL 88, 335-336 (1977); s. auch Bruckner, Vier Bücher, 108-109  
*Expositio libri Iob*, hrsg. von L. De Coninck und M.-J. D'Hont, CChr. SL 88, 3-109 (1977)  
*Ad Florum*, s. Aug. c. Iul. imp. (CSEL 85/1; PL 45, 1337-1608)  
*Theodori Mopsuesteni expositiones in Psalmos*, hrsg. von L. De Coninck und M.-J. D'Hont, CChr. SL 88A (1977)  
*Tractatus prophetarum Osee Iohel Amos*, hrsg. von L. De Coninck und M.-J. D'Hont, CChr. SL 88, 115-329 (1977)  
*Ad Turbantium*, hrsg. von L. De Coninck und M.-J. D'Hont, CChr. SL 88, 340-396 (1977); s. auch Bruckner, Vier Bücher, 24-76; M. Stein, Bemerkungen zu Iulianus von Aeclanum, in: JAC 43 (2000) 122-125

**Iulianus Imperator**

*Epistulae, leges, poemata, fragmenta*, hrsg. von J. Bidez, F. Cumont, Paris 1922; hrsg., übers. und erl. von B. K. Weis, Düsseldorf-Zürich 1973 (Briefe)

**Iunilius Africanus**

*Instituta regularia diuinae legis*, hrsg. von H. Kihn, Freiburg im Breisgau 1880, 465-528

**Iustinianus I. Imperator**

*Epistula contra tria capita*, hrsg. von E. Schwartz, Berlin 1939; Mailand <sup>2</sup>1973, 47-69

**Iuuenalis**

*Saturae*, hrsg. von A. E. Housman, New York 1969; E. J. Courtney, Rom 1984; W. V. Clausen, Oxford 1992; J. Willis, Stuttgart-Leipzig 1997

**Lactantius**

*Diuinae institutiones*, hrsg. von S. Brandt, CSEL 19 (1890)  
*Epitome diuinarum institutionum*, hrsg. von S. Brandt, CSEL 19, 675-761 (1890)

**Leo Magnus**

*Tractatus*, hrsg. von E. Gouder, M. Gueret, P. Tombeur, CChr. SL 138.138A (1987); hrsg., übers. und erl. von J. Leclercq, R. Dolle, SC 22.49 (<sup>2</sup>1964.<sup>2</sup>1969)

**Liber pontificalis**

hrsg. und erl. von L. Duchesne, Paris 1886

**Libri coloniarum**

hrsg. von T. Mommsen, Gesammelte Schriften 5, Berlin 1908, 146-149; s. auch O. Behrends, L. Capogrossi, Hrsg., Die römische Feldmeßkunst, Göttingen 1992

**Livius, T.**

*Ab urbe condita*, hrsg. von R. M. Ogilvie, W. C. F. Walters, R. S. Conway, Oxford 1909ff.; P. G. Walsh, Oxford 1999 (Buch 36-40); hrsg., übers. und erl. von U. Blank-Sangmeister, Stuttgart 1999.2000 (Buch 21.22); H. J. Hillen, Düsseldorf <sup>14</sup>2000 (Buch 1); M. Giebel, Stuttgart 1999 (Buch 2); W. Weissenborn, Zürich <sup>11</sup>2000 (Buch 6-8, 9 und 10); übers. und erl. von T. J. Luce, The Rise of Rome, Oxford 1998 (Buch 1-5)

**Macrobius**

*Saturnalia*, hrsg. von J. Willis, Stuttgart <sup>2</sup>1994

**Marius Mercator**

*Commonitorium aduersum haeresim Pelagii et Caelestii = Collectio Palatina* 3-14, hrsg. von E. Schwartz, ACO I/5/1, 5-23 (1924)  
*Commonitorium super nomine Caelestii = Collectio Palatina* 35-36, hrsg. von E. Schwartz, ACO I/5/1, 65-70 (1924)  
*Epistula in refutationem symboli Theodori Mopsuesteni = Collectio Palatina* 15, hrsg. von E. Schwartz, ACO I/5/1, 23 (1924)

**Mythographi Vaticani**

hrsg. von P. Kulcsár, CChr. SL 91C (1987)

**Nestorius**

*Epistulae et sermones*, hrsg. von E. Schwartz, ACO I/5/1, 29-49 (1924)  
*Liber Heraclidis*, hrsg. von P. Bedjan, Paris-Leipzig 1910  
*Opera quae supersunt*, hrsg. von F. Loofs, S. A. Cook, G. Kampffmeyer, Halle 1905

**Olympiodorus Thebanus**

*Fragmenta*, hrsg. von C. Müller, FHG IV, 57-58 (1928); hrsg., übers. und erl. von R. C. Blockley, The Fragmentary Classicising Historians of the Later Roman Empire, Liverpool 1981. 1983 (2 Bde.)

**Origenes**

*Commentarius in epistolam ad Romanos*, hrsg. von C. P. Hammond Bammel und H. J. Frede, Vetus Latina 16.33.34 (1990.1997.1998) (= Rufins Übersetzung)  
*Homiliae in Hexateuchum*, hrsg. von W. A. Baehrens, GCS 30 (1921) (= Rufins Übersetzung)

*Homiliae in Ieremiam, Lamentationes, Libros Samuelis et Regum*, hrsg. von E. Klostermann, P. Nautin, GCS 6 (<sup>2</sup>1983)

*De principiis*, hrsg. von P. Koetschau, GCS 22 (1913); hrsg., übers. und erl. von H. Kapp und H. Görgemanns, Darmstadt <sup>3</sup>1992

#### **Orosius, Paulus**

*Historiae*, hrsg. von K. Zangemeister, CSEL 5, 1-600 (1882)

#### **Ovidius Naso, P.**

*Amores, Medicamina..., Ars amatoria, Remedia amoris*, hrsg. von E. J. Kenney, Oxford 1995

*Metamorphoses*, hrsg. von R. Ehwald, R. Merkel, Leipzig 1975; W. S. Anderson, Leipzig 1975

*Tristia*, hrsg. von S. G. Owen, Oxford 1985

#### **Palladius Helenopolitanus**

*Dialogus de uita Iohanni Chrysostomi*, hrsg., übers. und erl. von A.-M. Malingrey und P. Leclercq, SC 341.342 (1988)

*Historia lausiaca*, hrsg. und erl. von C. Butler, Cambridge 1898.1904 (2 Bde.); hrsg., übers. und erl. von M. Bartelink u. a., Mailand 1974

#### **Palladius Ratiarensis**

*Apologia contra Ambrosium*, hrsg. von R. Gryson, CChr. SL 87, 172-195 (1982); hrsg., übers. und erl. von R. Gryson, SC 267, 264-324 (1980)

#### **Panegyrici Latini**

hrsg. von R. A. B. Mynors, Oxford 1964

#### **Paulinus Mediolanensis**

*Vita Ambrosii*, hrsg. von A. Bastiaensen, Vite dei Santi 3, hrsg. von M. Pellegrino, Mailand 1975, 51-124

#### **Paulinus Nolanus**

*Epistulae*, hrsg. von W. Hartel und M. Kamptner, CSEL 29 (1894; <sup>2</sup>1999); übers. von M. Skeb, FC 25/1-3 (1998)

*Carmina*, hrsg. von W. Hartel und M. Kamptner, CSEL 29 (1894; <sup>2</sup>1999); übers. und erl. von P. G. Walsh, ACW 40 (1975)

#### **Pelagius**

*Cartula defensionis*, in: Aug. gest. Pel. (CSEL 42, 111-113)

*Epistula ad Demetriadem*, hrsg. von D. Vallarsi, PL 30, 15-45 (1742)

*Dicta*, in: Aug. gest. Pel. 24 (CSEL 42, 52-118); Wermelinger, Rom 295-299

*Eclogarum ex diuinis scripturis liber*, in: Hier. adu. Pel. (CCL 80); PL 23, 519-526

*Epistula ad amicum presbyterum*, in: Aug. gest. Pel. (CSEL 42, 107-108)

*Epistula purgationis ad Innocentium*, hrsg. von J. Garnier, PL 48, 610-611 (1673)

*Expositiones xiii epistularum Pauli*, hrsg. von A. Souter, TS 9/1-2, Cambridge 1922-1926; s. auch *Commentarius in epistulam ad Romanos*, hrsg. von T. De Bruyn, Oxford 1993

*Libellus exhortatorius ad quandam Liuaniam uiduam*, hrsg. von J. Garnier, PL 48, 598 (1673); Wermelinger, Rom 352

*Libellus fidei*, hrsg. von J. Garnier, PL 48, 488-491 (1673)

*Pro libero arbitrio*, in: Aug. grat. pecc. orig. (CSEL 42, 123-206); PL 48, 611-613; PLS 1, 1539-1543

*De natura*, s. Aug. nat. grat. (CSEL 60, 233-299); W. A. Löhr, Pelagius' Schrift *De natura*, in: RechAug 31 (1999) 235-294

*De trinitate*, PLS 1, 1544-1560

#### **Ps-Pelagius**

*Epistula ad Celantiam*, hrsg. von I. Hilberg, CSEL 56, 329-356 (1918)

*Ad quandam matrem familias christianam / Fragmenta pelagiana vindobonensia*, hrsg. von Y.-M. Duval, in: M. Soetard, Hrsg., Valeurs dans le stoïcisme. Du Portique à nos jours, Lille 1993, 203-243; H. J. Frede, Vetus-Latina-Fragmente zum Alten Testament: Die pelagianische epistula ad quandam matronam christianam, Freiburg 1996

*Ad Mauriti filiam laus uirginitatis / Epistula ad Claudiam de uirginitate*, hrsg. von C. Halm, CSEL 1, 225-250 (1866)

*De scientia diuinae legis*, hrsg. von D. Vallarsi, PL 30, 105-116 (1742)

*De uita christiana*, hrsg. von A. Gazet, PL 50, 383-402 (1616)

#### **Philostorgius**

*Historia ecclesiastica*, hrsg. von J. Bidez, F. Winkelmann, GCS 21 (<sup>2</sup>1972)

#### **Photius**

*Bibliotheca*, Bibliothèque, hrsg. von R. Henry, Paris 1959ff. (6 Bde)

#### **Platon**

*Opera*, hrsg. von J. Burnet, Oxford 1900-1907

#### **Plautus, T. Maccius**

*Bacchides*, hrsg. von F. Ritschl, G. Goetz, Leipzig 1886; hrsg., übers. und erl. von J. Barsby, Warminster 1986

*Mostellaria*, hrsg. von F. Ritschl, F. Schoell, Leipzig 1893; E. A. Sonnenschein, Oxford <sup>2</sup>1966; hrsg. und erl. von H.-J. Glücklich, Göttingen <sup>2</sup>1984

*Poenulus*, hrsg. von G. Goetz, F. Ritschl, Leipzig 1884; erl. von G. Maurach, Heidelberg 1975

*Rudens*, hrsg. von F. Schoell, Leipzig 1887; E. A. Sonnenschein, Oxford 1968

#### **Plinius Secundus, C. (maior)**

*Historia naturalis*, hrsg., übers. und erl. R. König u. a., Darmstadt 1973ff.

#### **Polychronius Apameae**

*Commentarius in Iob*, PG 93, 13-470 (1845)

#### **Pomponius Mela**

*De chorographia*, hrsg. von K. Frick, Leipzig 1880; Ndr. Stuttgart 1968; hrsg., übers. und erl. von A. Silberman, Paris 1988; P. Parroni, Rom 1984; übers. von K. Brodersen, Kreuzfahrt durch die alte Welt, Darmstadt 1994

#### **Porphyrius**

*Isagoge et in Aristotelis Categorias commentarium*, hrsg. von A. Busse, CAG 4/1 (1887)

#### **Potamius Olisponensis**

*Opera*, hrsg. von M. Conti, CChr. SL 69A (1999)

#### **Priscillianus**

*Opera quae supersunt*, hrsg. von G. Schepss, CSEL 18 (1889)

#### **Prosper Aquitanus**

*Carmen de ingratias*, hrsg. von C. T. Huegelmeier, Washington 1962

*Epitoma chronicon*, hrsg. von T. Mommsen, MGH AA IX, 341-499 (1892)

#### **Quintilianus**

*Institutio oratoriae*, hrsg. von L. Radermacher, V. Buchheit, Leipzig 1965 (2 Bde.); M. Winterbottom, Oxford 1970; hrsg. und übers. von H. Rahn, Darmstadt 1995 (2 Bde.); H. E. Butler, London 1998 (4 Bde.)

#### **Quodoultdeus**

*Liber promissionum et praedicationum*, hrsg. von R. Braun, CChr. SL 60 (1976); hrsg., übers. und erl. von R. Braun, SC 101. 102 (1964)

#### **Rufinus Aquileiensis, Tyrannius**

*Commentarius in epistulam ad Romanos*, hrsg. von C. P. Hammond Bammel und H. J. Frede, Vetus Latina 16.33.34 (1990.1997.1998) (= Übersetzung von Origenes' Kommentar)

*Homiliae in Hexateuchum*, hrsg. von W. A. Baehrens, GCS 30 (1921) (= Übersetzung von Origenes' Homilien)

*Historia ecclesiastica*, hrsg. von E. Schwartz, T. Mommsen, GCS 9/3 (1909); s. auch Eusebius, *Historia ecclesiastica*, GCS NF 6/3 (2000)

*Opera*, hrsg. von M. Simonetti, CChr. SL 20 (1961)

*Orationum Gregorii Nazianzeni nouem interpretatio*, hrsg. von A. Engelbrecht und J. Wrobel, CSEL 46 (1910)

**Rufinus natione syrus**

*Liber de fide*, hrsg. von M. W. Miller, Washington 1964

**Sallustius**

*Catilinae coniuratio*, hrsg. und erl. von R. Jacobs und H. Wirz, Berlin <sup>14</sup>2000; H.-H. Glücklich, Göttingen 2001

*De bello Iugurthino*, hrsg. und erl. von R. Jacobs und H. Wirz <sup>11</sup>1968

*Catilina, Iugurtha, fragmenta ampliora*, hrsg. von A. Kurfeß, A. W. Ahlberg, Leipzig 1968; L. D. Reynolds, Oxford 1991; übers. und erl. von P. McGushin, Oxford 1994 (2 Bde.)

**Sextus Empiricus**

*Pyrrhonia lineamenta*, hrsg. von H. Mutschmann, J. Mau, Leipzig <sup>2</sup>1958; übers. und erl. von R. G. Bury, London 1933; M. Hossenfelder, Grundriß der pyrrhonischen Skepsis, Frankfurt am Main 1993; J. Annas, Outlines of Scepticism, Cambridge 2000

**Simplicius**

*In Aristotelis physicorum libros commentaria*, hrsg. von H. Diels, CAG 9.10 (1882.1895);

**Siricius**

*Epistulae*, hrsg. von P. Coustant, PL 13, 1131-1196 (1721); Hier. *ep.* 127; Paulin. *Nol. epp.* 5. 14; *Coll. Avell.* 40 (CSEL 35, 90-91)

**Socrates scholasticus**

*Historia ecclesiastica*, hrsg. von G. C. Hansen, M. Sirinjan, GCS NF 1 (1995)

**Solinus**

*Collectanea rerum memorabilium*, hrsg. von T. Mommsen, Berlin 1895

**Soranus**

*Gynaecia*, hrsg. von F. R. Dietz, V. Rose, Leipzig 1882 (spätantike lateinischen Übersetzung); J. Ilberg, Leipzig 1927; hrsg., übers. und erl. von P. Burguière, Paris 1988-2000 (4 Bde.)

**Sozomenus**

*Historia ecclesiastica*, hrsg. von J. Bidez und G. C. Hansen, GCS NF 4 (1995)

**Statius, P. Papinius**

*Silvae*, hrsg. von E. Courtney, Oxford 1990

*Thebais*, hrsg. von A. Klotz und T. C. Klinnert, Leipzig (1908) 1973

*Achilleis*, hrsg. von A. Marastoni, Leipzig 1974

**Strabo**

*Geographia*, hrsg. und übers. von H. L. Jones und J. R. S. Sterrett, Loeb Classical Library Bde. 49, 50, 182, 196, 211, 223, 241, 267 (London 1917-1932); hrsg. von A. Meineke, Leipzig 1877; Ndr. Graz 1969 (3 Bde.); hrsg., übers. und erl. von F. Lasserre und G. Aujac, Paris 1966ff.; W. Aly, E. Kirsten, F. Lapp, Antiquitas 1. Abhandlungen zur Alten Geschichte 5, 9, 19, Bonn 1957-1972

**Suetonius, C. Tranquillus**

*De grammaticis et rhetoribus*, hrsg. von G. Brugnoli, Leipzig <sup>3</sup>1972, und R. A. Kaster, Oxford 1995; hrsg., übers. und erl. von M.-C. Vacher, Paris 1993

*Praeter Caesarum libros reliquiae*, hrsg. von A. Reifferscheid, F. Ritschl, Leipzig 1860; Ndr. Hildesheim 1971

*De uita Caesarum*, hrsg. von M. Ihm, Leipzig 1908; hrsg., übers. und erl. von P. Klossowski und P. Galand-Hallyn, Paris 1990

**Sulpicius Seuerus**

*Vita Martini*, hrsg., übers. und erl. von J. Fontaine, SC 133-135 (1967-1969)

**Symeon Metaphrastes**

*Opera*, PG 114-116

**Symmachus, Q. Aurelius**

*Qua supersunt*, hrsg. von O. Seeck, MGH AA VI/1 (1883); hrsg., übers. und erl. von J.-P. Calu, Paris 1972-1995 (3 Bde. Briefe; Buch 1-8); A. Pabst, Darmstadt 1989 (Reden)

**Tacitus**

*Annales*, hrsg. von C. D. Fisher, Oxford 1956

**Terentius**

*Adelphoe*, hrsg. und erl. von H.-J. Glücklich, Göttingen 1987; A. H. Martin, Cambridge <sup>2</sup>1991

*Andria*, hrsg. und erl. von A. Thierfelder, Heidelberg 1960; G. P. Shipp, Oxford <sup>2</sup>1970

*Eunuchus*, hrsg. von J. Barsby, Cambridge 1999

*Heautontimorumenos*, hrsg. und erl. von K. Lietzmann, Münster 1975 (2 Bde.)

**Tertullianus**

*De anima*, hrsg. von A. Reifferscheid, G. Wissowa, CSEL 20, 298-396 (1890); J. H. Waszink, CChr. SL 2, 779-874 (1954); hrsg., übers. und erl. von J. H. Waszink, München 1980

*Apologeticum*, hrsg. von H. Hoppe, CSEL 69 (1939); E. Dekkers, CChr. SL 1, 77-171 (1954); G. Esser, BKV<sup>2</sup> 24, 33-182 (1915)

*De baptismo*, hrsg. von A. Reifferscheid, G. Wissowa, CSEL 20, 201-297 (1890); J. W. P. Borleffs, CChr. SL 1, 275-295 (1954); hrsg., übers. und erl. von C. Becker, München <sup>2</sup>1961; R. F. Refoulé, M. Drouzy, SC 35 (1952); E. Evans, London 1964; übers. von G. Esser, BKV<sup>2</sup> 7, 274-299 (1912); A. Souter, London 1919

*De carne Christi*, hrsg. von A. Kroymann, CSEL 70, 189-250 (1942), CChr. SL 2, 871-914; J.-P. Mahé, SC 216.217 (1975); übers. E. Evans, London 1956

*De corona militis*, hrsg. von A. Kroymann, CSEL 70, 153-188 (1942); hrsg., übers. und erl. von J. Fontaine, Paris 1964; F. Ruggiero, *Classici greci e latini*, Mailand 1992; übers. von G. Esser, BKV<sup>2</sup> 24, 230-263 (1915)

*De cultu feminarum*, hrsg. von A. Kroymann, CSEL 70, 59-95 (1942); hrsg., übers. und erl. von M. Turcan, SC 173 (1971); S. Isetta, Florenz 1986; G. Esser, BKV 7, 175-202 (<sup>2</sup>1912)

*De exhortatione castitatis*, hrsg. von A. Kroymann, CSEL 70, 125-152 (1942); hrsg., übers. und erl. von C. Moreschini und J.-C. Fredouille, SC 319 (1985); übers. von G. Esser, BKV<sup>2</sup> 7, 324-346 (1912); H. V. Friedrich, Stuttgart 1990

*Fragmenta*, hrsg. von A. Harnack, CChr. SL 2, 1331 (1954)

*De fuga in persecutione*, hrsg. von V. Bulhart, CSEL 76, 17-43 (1957); J. J. Thierry, CChr. SL 2, 1133-1159; hrsg., übers. und erl. von J. J. Thierry, Hilversum 1941

*Aduersus Hermogenem*, hrsg. von A. Kroymann, CSEL 47, 126-176

*De idololatria*, hrsg. von A. Reifferscheid, G. Wissowa, CSEL 20, 30-58; hrsg., übers. und erl. von J. H. Waszink, Leiden 1987; übers. von G. Esser, BKV<sup>2</sup> 7, 137-174 (1912)

*De ieiunio*, hrsg. von A. Reifferscheid, G. Wissowa, CSEL 20, 274-297; übers. von G. Esser, BKV<sup>2</sup> 24, 519-559 (1915)

*Aduersus Iudaeos*, hrsg. von A. Kroymann, CSEL 70, 251-331 (1942); hrsg. und erl. von H. Tränkle, Herm.E 15, Wiesbaden 1964; übers. von G. Esser, BKV<sup>2</sup> 7, 300-323 (1912)

*Aduersus Marcionem*, hrsg. von A. Kroymann, CSEL 47, 290-650 (1906); hrsg., übers. und erl. von R. Braun, SC 363.368.399.456 (1990ff.) übers. von E. Evans, Oxford 1972

*Ad martyras*, hrsg. von V. Bulhart, CSEL 76, 1-8 (1957); E. Dekkers, CChr. SL 1, 3-8 (1954); übers. von G. Esser, BKV<sup>2</sup> 7, 215-223

*De monogamia*, hrsg. von V. Bulhart, CSEL 76, 44-78 (1957); E. Dekkers, CChr. SL 2, 1227-1263 (1954); hrsg., übers. und erl. von P. Mattei, SC 343 (1988); R. Uglione, Turin 1993; übers. von G. Esser, BKV<sup>2</sup> 24, 473-518 (1915)

*Ad nationes*, hrsg. von A. Reifferscheid, G. Wissowa, CSEL 20, 59-133 (1890); J. W. P. Borleffs, CChr. SL 1, 9-75 (1954); hrsg., übers. und erl. von H. Schneider, Genf 1968

*De oratione*, hrsg. von A. Reifferscheid und G. Wissowa, CSEL 20, 180-200 (1890); G. F. Diercks, CChr. SL 1, 255-274 (1954); hrsg., übers. und erl. von E. Evans, London 1953; P. A. Gramaglia, Rom 1984; übers. von G. Esser, BKV<sup>2</sup> 7, 247-273 (1912)

*De paenitentia*, hrsg. von J. W. P. Borleffs, CSEL 76, 140-170 (1957); CChr. SL 1, 319-340 (1954); hrsg., übers. und erl. von C. Munier, SC 316 (1984); übers. von G. Esser, BKV<sup>2</sup> 24, 224-246 (1915)

*De pallio*, hrsg. von V. Bulhart, CSEL 76, 104-128 (1957), und A. Gerlo, CChr. SL 2, 731-748 (1954); hrsg., übers. und erl. von A. Gerlo, Wetteren 1941, und S. Constanza, Neapel 1968; übers. von G. Esser, BKV<sup>2</sup> 7, 11-33

*De patientia*, hrsg. von A. Kroymann, CSEL 47, 1-24 (1906); J. W. P. Borleffs, CChr. SL 1, 297-317 (1954); hrsg., übers. und erl. von J.-C. Fredouille, SC 310 (1984); übers. von G. Esser, BKV<sup>2</sup> 7, 34-59 (1912)

- De praescriptione haereticorum*, hrsg. von A. Kroymann, CSEL 70, 1-58; R. F. Refoulé, CChr. SL 1, 185-224 (1954); hrsg., übers. und erl. von R. F. Refoulé und P. De Labriolle, SC 46 (1957); übers. von G. Esser, BKV<sup>2</sup> 24, 303-354 (1915)
- Adversus Praxeum*, hrsg. von A. Kroymann, CSEL 47, 227-289 (1906); CChr. SL 2, 1157-1205 (1954); hrsg., übers. und erl. von E. Evans, London 1948; G. Scarpata, Turin 1985; übers. und erl. von A. Souter, London 1920; übers. von G. Esser, BKV<sup>2</sup> 24, 375-472 (1915)
- De pudicitia*, hrsg. von A. Reifferscheid, G. Wissowa, CSEL 20, 219-273 (1890); E. Dekkers, CChr. SL 2, 1279-1321; hrsg., übers. und erl. von C. Micaelli und C. Munier, SC 394.395 (1993); übers. von G. Esser, BKV<sup>2</sup> 24, 375-472 (1915)
- De resurrectione mortuorum*, hrsg. von A. Kroymann, CSEL 47, 25-125 (1906); und J. W. P. Borleffs, CChr. SL 2, 919-1017 (1954); hrsg., übers. und erl. von E. Evans, London 1960; übers. und erl. von A. Souter, London 1922
- Ad Scapulam*, hrsg. von V. Bulhart, CSEL 76, 9-16 (1957), und E. Dekkers, CChr. SL 2, 1125-1140 (1954); übers. von G. Esser, BKV<sup>2</sup> 24, 264-274 (1915)
- Scorpiace*, hrsg. von A. Reifferscheid, G. Wissowa, CSEL 20, 144-179 (1890); CChr. SL 2, 1067-1103 (1954); hrsg., übers. und erl. von G. Azzali Bernardelli, Florenz 1990; übers. von G. Esser, BKV<sup>2</sup> 24, 183-229 (1915)
- De spectaculis*, hrsg. von A. Reifferscheid, G. Wissowa, CSEL 20, 1-29 (1890); E. Dekkers, CChr. SL 1, 225-253 (1954); hrsg., übers. und erl. von M. Turcan, SC 332 (1986); T. R. Glover, London 1960; E. Castorina, Florenz 1961; übers. von G. Esser, BKV<sup>2</sup> 7, 101-136 (1912)
- De testimonio animae*, hrsg. von A. Reifferscheid, G. Wissowa, CSEL 20, 134-143 (1890); R. Willems, CChr. SL 1, 173-183 (1954); hrsg., übers. und erl. von C. Tibiletti, Florenz 1984; übers. und erl. von J. H. Waszink, München 1980; übers. von G. Esser, BKV<sup>2</sup> 7, 203-214 (1912)
- Ad uxorem*, hrsg. von A. Kroymann, CSEL 70, 96-124 (1942); CChr. SL 1, 371-394 (1954); hrsg., übers. und erl. von C. Munier, SC 273 (1980); übers. von G. Esser, BKV<sup>2</sup> 7, 60-84
- Adversus Valentinianos*, hrsg., übers. und erl. von J.-C. Fredouille, SC 280.281 (1980.1981)
- De uirginibus uelandis*, hrsg. von V. Bulhart, CSEL 76, 79- (1957); E. Dekkers, CChr. SL 2, 1207- (1954); hrsg., übers. und erl. von E. Schulz-Flügel, P. Mattei, SC 424 (1997)

### Ps-Tertullianus

- Adversus omnes haereses*, hrsg. von A. Kroymann, CSEL 47, 213-226 (1906); CChr. SL 2, 1400-1410 (1954)

### Theodoretus Cyrensis

- Historia Ecclesiastica*, hrsg. von L. Parmentier, F. Scheidweiler, G. C. Hansen, GCS N. F. 5 (31997)

### Theodorus Mopsuestenus

- Commentarii in epistulas Pauli minores*, hrsg. von H.B. Swete, Cambridge 1880.1881 (2 Bde.)
- Commentarius in Iohannem*, hrsg. von J. M. Vosté, CSCO 115.116 (1940); R. Devreesse, StT 141, 289-419 (1948)
- Commentarius in xii prophetas*, hrsg. von N. N. Sprenger, GOF.B1 (1977)
- Contra Augustinum*, hrsg. von E. Schwartz, ACO I/5/1, 173-176 (1924)
- Contra Eunomium*, hrsg. von L. Abramowski, Muséon 71 (1958) 97-104; R. P. Vaggione, JTS NS 31 (1980) 403-470
- Disputatio cum Macedonianis*, hrsg. von F. Nau, PO 9, 633-667 (1913)
- Expositio in Psalmos*, hrsg. von R. Devreesse, StT 93 (1939); L. De Coninck und M.J. D'Hont, CChr. SL 88A (1977); L. Van Rompay, CSCO 435.436 (1982)
- Fragmenta in epistulas Pauli maiores*, hrsg. von K. Staab, NTA 15, 113-212 (1933)
- Fragmenta in Genesim*, hrsg. von R. Devreesse, StT 141, 5-25 (1948); R. Tonneau, Muséon 66 (1953) 45-64; T. Jansma, Muséon 75 (1962) 63-92; F. Petit, CChr. SG 15 (1986); Muséon 100 (1987) 269-281
- Fragmenta in Matthaeum*, hrsg. von J. Reuss, TU 61, 96-135 (1957)
- Fragmenta Syriaca*, hrsg. von P. De Lagarde, Leipzig 1858, 100-198; hrsg., übers. und erl. von E. Sachau, Leipzig 1869
- Homiliae catecheticae*, hrsg., übers. und erl. von A. Mingana, Cambridge 1932.1933; R. Tonneau und R. Devreesse, StT 145 (1949); übers. und erl. von P. Bruns, FC 17 (1994.1995) (2 Bde.)



**Tyconius**

*In Apocalypsin*, hrsg. von F. Lo Bue, Cambridge 1963

*Liber regularum*, hrsg. von F. C. Burkitt, Cambridge 1894; übers. von W. S. Babcock, Atlanta 1989

**Valerius Flaccus**

*Argonautica*, hrsg. von E. Courtney, Leipzig 1970; K. Schenkl, Berlin 1971; hrsg., übers. und erl. von G. Liberman, Paris 1997ff. (2 Bde.); J. H. Mozley, London <sup>2</sup>1972

**Venantius Fortunatus**

*Carmina*, hrsg. von F. Leo, MGH AA IV, 1-270 (1881); hrsg. und übers. von M. Reydellet, Paris 1994 (*carm.* 1-4)

*Vita Martini*, hrsg. von S. Quesnel, Paris 1996

**Vergilius Maro, P.**

*Aeneis*, hrsg. von R. A. B. Mynors, Oxford 1969, 103-422

*Ecloga*, hrsg. von R. A. B. Mynors, Oxford 1969, 1-28

*Georgica*, hrsg. von R. A. B. Mynors, Oxford 1969, 29-101

**Vincentius Lerinensis**

*Commonitorium excerpta*, hrsg. von R. Demeulenaere, CChr. SL 64, 125-232 (1985)

**Vranius presbyter**

*Epistula de obitu Paulini*, PL 53, 859-866

**Xenophon**

*Memorabilia*, hrsg. von W. Gilbert, Leipzig 1928; E. C. Marchant, Oxford 1920; hrsg., übers. und erl. von E. C. Marchant, London 1997; A. L. Bonnette, C. Bruell, Ithaca/N.Y. 1994; M. Bandini, L.-A. Dorion, Paris 2000 (2 Bde.); übers. von J. Irmscher, Berlin 1955

**Zosimus**

*Epistulae*, hrsg. von O. Günther, CSEL 35, 99-108.115-117 (1895)

*Tractoria*, hrsg. von O. Wermelinger, Rom und Pelagius, Stuttgart 1975, 307-308

## LITERATUR VOR 1850

Alexander, Natalis (Noël, OP), *Selecta historiae ecclesiasticae capita, et in loco eiusdem insignia dissertationes historicae, chronologicae, criticae, dogmaticae*, Paris 1679.

—, *Theologia dogmatica et moralis, secundum ordinem catechismi concilii Tridentini*, Köln & Venedig 1698.

Alvaresius, Didacus (Metinensis; Diego Alvarez, OP), *Historia de origine Pelagianae haeresis et eius progressa et damnatione, per plures summos pontifices et concilia facta historia, collecta ex annalibus Baronii et aliis probatis auctoribus*, Trani 1629; Douay 1635.

Arnold, Gottfried, *Unparteyische Kirchen- und Ketzer-Historie vom Anfang des Neuen Testaments bis auff das Jahr Christi 1688 1-2*, Frankfurt am Main 1700.

Badius, Jodocus (Ascensius) [& Parvus, Johannes], *P. Paulini Episcopi Nolani viri sanctissimi et longe doctissimi epistolae et poemata*, Paris 1516.

Ballerini, Petrus & Hieronymus (Pietro & Girolamo), *Sancti Leonis Magni Romani Pontificis opera omnia* 3, Venedig 1757; darin: *Observationes in dissertationem xiii Quesnelli de conciliis Africanis contra Pelagianos*; zitiert nach Migne, PL 56, 1005-1042.

Balusius, Stephanus (Étienne Baluze), *Nova Collectio Conciliorum*, Paris 1683.

—, *Marii Mercatori opera*, Paris 1684 (post Garnerium); s. auch Gallandi, Bibliotheca 8, 613-738.

—, *Nova Collectio Conciliorum seu Supplementum ad Collectionem Philippi Labbei*, Paris 1707.

Baronius, Caesar, *Annales Ecclesiastici* 1-12, Rom 1588-1607; zitiert nach der Ausgabe von J. D. Mansi und D. Georgius (Bd. 1-38), Lucca 1738-1759.

Barraeus, Renatus Laurentius (René Laurent de la Barre), *Ruffini Aquileiensis presbyteri opuscula quaedam partim antehac nunquam in lucem edita partim nuper ope doctissimorum virorum emendata et castigata*, Paris 1580 (25-168 = Iul. tr. proph.).

—, *Historia Christiana Veterum Patrum...*, Paris 1583.

- Basnagius, Samuel (Samuel Basnage), *De rebus sacris et ecclesiasticis exercitationes historico-criticae*, Paris 1692.
- Basnagius, Jacobus (Jacques Basnage), *Histoire de l'Église* 1-2, Rotterdam 1699.
- Bindemann, Carl, *Der Heilige Augustin* 1-3, Leipzig 1844-1869.
- Blampin, Thomas; Delfau François; Coustant, Pierre; Guesnié, Claude (OSB, St. Maur), S. Aurelii *Augustini opera omnia* 1-11, Paris 1679-1700; abgedruckt bei Migne, PL 32-45.
- , *Vita Augustini...ex ejus potissimum scriptis concinnata*, in: Blampin u. a., *Augustini opera omnia* 11 (= PL 32, 65-578).
- , In appendices Augustinianas et alia hoc in volumine contenta *brevis praefatio*, in: Blampin u. a., *Augustini opera omnia* 11 (= PL 32, 27-31).
- , In *tomum decimum praefatio*, in: Blampin u. a., *Augustini opera omnia* 10 (= PL 44, 9-107).
- Böhringer, Georg Friedrich, *Die Kirche Christi und ihre Zeugen* I/3, Zürich 1845.
- Bossuet, Jacques Benigne, *Défense de la tradition et des saint Pères*, Paris 1693.
- Cabassutius, Johannes, *Haeresis Pelagianae ... historica delineatio*, in: Cabassutius, Johannes, *Notitia ecclesiastica*, Lyon <sup>2</sup>1685, 1702; zitiert nach Köln 1725, 259.
- Casley, David, *A Catalogue of the MSS of the King's Library*, London 1734.
- Cassander, Georgius (Georg), *De baptismo infantium*, Köln 1565.
- , *De Pelagio eiusque ad Johannem a Baucheim epistola*, in: Honorius Augustodunensis, *Inevitabile sive de praedestinatione et libero arbitrio*, ed. G. Cassander, Köln 1552; erneut abgedruckt in: Cassander, *Opera*, Paris 1617; Latius, *De Pelagianis*, 193-203.
- Cave, Guilelmus (William), *Scriptorum Ecclesiasticorum historia literaria* 1, London 1688; Basel 1741. (Die Seitenzahlen der neueren Ausgabe werden jeweils in eckigen Klammern zitiert.)
- Chevalier, Cyr Ulysse Joseph, *Répertoire des sources historique du moyen âge*, Paris 1827-1836.
- Chiffletius, Petrus Franciscus (Pierre François Chifflet, SJ), *Paulinus illustratus sive appendix ad opera et res gestas sancti Paulini Nolensis episcopi*, Divione 1662.
- Clericus, Johannes (Jean Le Clerc), *Bibliothèque universelle et historique* 1-26, Paris 1686-1693.
- , Dionysii Petavii ... *opus de theologicis dogmatibus*, Antwerpen (Amsterdam) 1700.
- , *Appendix Augustiniana*, in qua sunt S. Prosperi Carmen de ingratia, cum notis Lovaniensis Theologi, Joannis Garnerii S. J., Presbyteri Dissertationes pertinentes ad Historiam Pelagianismi, Pelagii Britanni commentarii in Epistolas S. Pauli, ac denique Des. Erasmi, Joan. Lud. Vivis, Jacobi Sirmondi, Henrici Norisi, Joannis Phereponi et aliorum Praefationes, censurae notae et animadversiones in omnia S. Augustini opera. Tomus xii, qui huic editioni peculiaris, undecim prioribus ex sola editione Parisiensi sine mutatione, expressi. Amsterdam 1703 (von Le Clerc unter dem Pseudonym Joannes Phereponus herausgebracht).
- Cluverius, Philippus, *Italia antiqua*, Wolfenbüttel 1659.
- Coleti, Nicolas, *Sacrosancta Concilia* 1-5, Venedig 1728.
- Coustant, Petrus (Pierre, OSB St. Maur), *Epistolae Romanorum Pontificum* 1, Paris 1721.
- , *Appendix ad opera sancti Zosimi Papae. Notitia scriptorum non exstantium quae ad Zosimum Papam attinent*, in: Coustant, *Epistolae* 1 (= PL 20, 685-702).
- Crabbe, Pierre, *Concilia omnia*, Köln 1538.
- , *Conciliorum omnium ... tomus primus*, Köln 1551.
- Daniel, Gabriel, *Traité theologique des pechez d'ignorance*, Paris 1762.
- , *Traité theologique touchant l'efficacité de la grâce*, Paris 1705; zitiert nach Paris 1762.
- Erasmus, Desiderius (Roterodamus), *Opus epistolarum divi Hieronymi Stridonensis*, Basel 1516.
- Fabricius, Georgius (Chemnicensis), *Poetarum veterum ecclesiasticorum opera*, Basel 1564.
- Fabricius, Johannes Albertus (Johann Albert), *Bibliotheca Latina mediae et infimae aetatis* 1-6, Hamburg 1734-1746.
- Fibius, Bartholomaeus, *Via veritatis et vitae, in unitate fidei salvificae, per genuinam interpretationem d. Augustini super epistula ad Romanos, perque varias deductiones theologico-polemicos contra atheos, paganos, Iudaeos, Mahumetanos, haereticos et infideles quoscumque novissime ac perspicue demonstrata*, Köln 1696.
- Flacius, Matthias (Illyricus), *Ecclesiastica historia*, Basel 1562.
- Fontaine, Nicolas, *Explication de S. Augustin et des autres Pères latins sur le Nouveau Testament* 1-4, Lyon 1690.
- Fritzsche, Otto Fridolin, *Theodori Mopsuesteni in Psalmos et in libros Novi Testamenti Commentariorum historica theologia* (Halle 1836), Zürich 1847; vgl. Migne, PG 66.
- Froben, Hieronymus, Episcopus, Nikolaus, *Opera D. Ioannis Chrysostomi Archiepiscopi Constantinopolitani*, Basel 1558.
- Galiotus a Prato (Galiot du Pré), *Tomus primus quatuor conciliorum generalium*, Paris 1524.

- Gallandius, Andreas (Andrea Gallandi), *Bibliotheca veterum Patrum...* 1-14, Venedig 1765-1781; s. bes. Bd. 8, Venedig 1772.
- Garnerius, Johannes (Jean Garnier, SJ), *Juliani Eclanensis Episcopi Libellus fidei*, Paris 1648.
- , *Dissertationes septem, quibus integra continetur historia Pelagiana* (= Appendix secunda ad primam partem operum Marii Mercatoris), Paris 1673 (= PL 48, 233. 255-698).
- , Appendix Augustiniana (= Clericus, Appendix).
- Gibbon, Edward, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire* 1-6; London 1776-1781; zitiert nach der Edition von D. Womersley 1-3, London 1995.
- Gravius, Henricus (Heinrich Grave), *P. Meropii Paulini opera quotquot extant*, Köln 1560.
- Grotius, Hugo (Huig de Groot), *Disquisitio: an Pelagiana sint ea dogmata quae nunc sub eo traducuntur*, Paris 1622; ebenfalls in: Grotius, *Via ad pacem ecclesiasticam*.
- , *Via ad pacem ecclesiasticam*, Paris 1642.
- Grynaeus, Johannes Jacobus, *Monumenta s. patrum orthodoxographa* 1-2, Basel 1569.
- Guarini, Raimondo, *Ricerche sull'antica città di Eclano* 1-4, Neapel 1814.
- Hervagius, Iohannes (Johann Herwagen), *Bedae presbyteri in Iob libri tres ad Nectarium nunc primum typis editi*, in: Hervagius, Bedae ... opera 4, Basel 1563.
- Holstenius, Lucas, *Annotationes in Italiam antiquam Cluverii*, Rom 1666.
- Hottinger, Johannes Jacobus, *Fata doctrinae de praedestinatione et gratia Dei*, Zürich 1727.
- Jansenius, Cornelius Otto (Bischof von Ypern), *Historia de haeresi Pelagiana*, in: Jansenius, Augustinus, Löwen 1640.
- La Bigne, Margarinus de (Marguerin), *Sacra Bibliotheca sanctorum Patrum* 1-8, Paris 1579 (mit Appendix Paris <sup>2</sup>1589; <sup>3</sup>1609-1610).
- , *Magna Bibliotheca veterum Patrum* 1-15, Köln 1618-1622; Paris 1644; (= Magna Bibliotheca; Schottus, Magna Bibliotheca).
- , *Maxima Bibliotheca veterum Patrum* 1-27, Lyon 1677.
- Latus, Johannes (Jan de Laet), *De Pelagianis et Semipelagianis commentariorum ex veterum patrum scriptis libri duo*, ed. Antonius Thysius, Hardewijk 1617.
- Le Brun, Johannes Baptista, des Marettes (Jean-Baptiste), *S. Pontii Meropii Paulini Nolani episcopi opera*, Paris 1685.
- Longueval, Jacques (SJ, 1680-1735), unveröffentl. Entwurf einer Geschichte des Pelagianismus (vgl. Sommervogel, Bibliothèque 4, 1937).
- Lupus, Christianus (Christian/Chrétien Wolf/Wulf), *Synodorum generalium ac provincialium statuta et canones cum notis et historicis dissertationibus* 1-2, Löwen 1665; 3-5 Brüssel 1673.
- , *Antiquae ecclesiae et reipublicae in Pelagianam haeresin decreta*, in: Lupus, Statuta 2.
- , *Ad Ephesinum Concilium variorum Patrum epistolae, ex manu scripto Cassinensis Bibliothecae codice desumptae...* 1-2 (= Statuta 6), Löwen 1682 (vgl. Baluzius, Nova Collectio; Supplementum; Quentin, Mansi 117ff.).
- , *Opera collecta* 1-12, Venedig 1724-1727.
- Lupoli, Michele Arcangelo, *Iter Venusium, vetustis monumentis illustratum*, Neapel 1793.
- Maffei, Scipio, *Istoria teologica delle dottrine e delle opinioni ... della divina gratia, del libero arbitrio et della predestinatione*, Venedig 1742.
- Magna Bibliotheca veterum patrum* et antiquorum scriptorum ecclesiasticorum: primo quidem a M. de la Bigne collecta et tertio in lucem edita; nunc vero plusquam centum authoribus et opusculis plurimis locupletata, historica methodo per singula saecula..., disposita & in xiv tomos distributa: opera et studio doctissimorum in alma universitate Coloniae Agrippinae theologorum ac professorum 1-15, Köln 1618-1622.
- Mansi, J. D., *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio* 1-31, Venedig 1759-1798.
- Martianay, Johannes & Pouget, Antonius (Jean Martianay & Antoine Pouget, OSB St. Maur), *Expositio interlinearis libri Job*, in: Martianay-Pouget, S. Eusebii Hieronymi opera 2, Paris 1693, app., 69-114 = Vallarsi, Hieronymi opera 3, appendix 2, 833-902 (PL 23, 1407-1470).
- Meyer, Livinus de (Liévin de Meyere, SJ, 1655-1730), *Historiae controversiarum de divinae gratiae auxilii...*, Antwerpen 1705; Venedig 1742.
- , *De Pelagianorum et Massiliensium contra fidem erroribus dissertatio*, Brüssel 1710; ebenfalls in: Meyer, Historiae (1742).
- Mosheim, Johann Ludwig, *Institutiones historiae ecclesiasticae*, Helmstedt 1755; <sup>2</sup>1764.
- , *Vollständige Kirchengeschichte* 1, Heilbronn 1786.
- , *Institutes of Ecclesiastical History* 1, New York 1861.
- Muratorius, Ludovicus Antonius, *S. Pontii Meropii Paulini Nolani episcopi opera* (post Le Brun), Verona 1736.

- , *Dissertationes in Sancti Paulini poemata* (PL 61, 481-498).
- Norisius, Henricus (Henry Kardinal Noris, OESA), *Historia Pelagiana et dissertatio de synodo v. oecumenica*, Padua 1673; zitiert nach *Opera omnia* 1, ed. P. & G. Ballerini, Verona 1729.
- Petavius, Dionysius (Denis Petau, SJ), *De Pelagianorum et Semipelagianorum dogmatum historia*, in: Petavius, *Opus de theologicis dogmatibus* 3, Antwerpen 1644; zitiert nach Antwerpen 1700 (= Clericus, *Opus*), bes. 304-335.
- Pheronon, Joannes (s. Clericus; Garnerius).
- Quesnellius, Paschasius (Paschier Quesnel), *Dissertatio xiii. De conciliis Africanis in Pelagianorum causa celebratis ab obitu Innocentii Papae I usque ad Zosimi adversus eosdem sententiam*, in: *Dissertationes in Sancti Leonis Magni Romani Pontificis opera* 1-2, Paris 1675, zitiert nach Migne, PL 56, 959-1006; vgl. ebd. 1005-1042 auch die Anmerkungen von P. & G. Ballerini.
- Pulmannus, Theodorus & Vulcanius, Bonaventura, *Pontii Paulini poemata*, Antwerpen 1560.
- Romanelli, Domenico, *Antica topographica istorica del regno di Napoli* 1-4, Neapel 1815-1819.
- , *Scoverte patrie di città distrutte e di altre antichità nella regione Frentana, oggi Abruzzo Citeriore vel regno di Napoli, colla loro storia antica e de bassi tempi* 1-2, Neapel 1805-1809.
- Rosenmüller, Georg H. K., *Julians eines Pelagianischen Bischofs zu Eclanum Widerlegung der Bücher Augustins über den Ehestand und die Lust*, Leipzig 1796.
- Rosweyde, Heribertus & Ducaeus, Fronto (Heribert Rosweyde & Fronto Du Duc), *D. Paulini episcopi Nolani opera*, Antwerpen 1622.
- Rubeis, Bernardo Maria de, *De peccato originali ... tractatus theologicus*, Venedig 1757.
- Savilius, Henricus (Henry Savile), *Thomae Bradwardini De causa Dei contra Pelagium et de virtute causarum...*, London 1618; Nachdruck Frankfurt am Main 1964.
- Schoenemann, Carl Traugott Gottlieb, *Bibliotheca historico-literaria patrum latinorum* 2, Leipzig 1794.
- Schottus, Andreas (Andreas Schott, SJ) u. a., Hrsg., *Magna Bibliotheca veterum Patrum* 1-15, Köln 1618-1622 (neu gedruckt Paris 1644).
- Schroeckh, Johann M., *Christliche Kirchengeschichte* 14-15, Leipzig 1790.
- Semler, Johann Salomo, *Pelagii sancti et eruditi monachi epistola ad Demetriadem cum aliis aliorum epistoli*, Halle 1775.
- Sichardus, Johannes (Johann Sichart, Sichard oder Sichardt), *Philippi presbyteri viri longe eruditissimi, in historiam Iob commentariorum libri tres*, Basel 1527.
- Simon, Richard, *Histoire critique des principaux commentateurs du Nouveau Testament, depuis le commencement du Christianisme jusques à nôtre temps*, Rotterdam 1693.
- Sirmondus, Jacobus (Jacques Sirmond, SJ), *Concilia antiqua Galliae* 1-3, Paris 1629.
- , *Praedestinatus, praedestinatorum haeresis et libri S. Augustino temere ascripti refutatio*, Paris 1643; abgedruckt bei Migne, PL 53, 583-672.
- , *Historia praedestiniana*, Paris 1648.
- , *Rufini Presbyteri Provinciae Palaestinae liber de fide*, Paris 1650.
- Tillemont, Sebastien Le Nain de, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles* 13. 15, Paris 1710-1711.
- Ughellus, Ferdinandus (Ferdinando Ughelli), *Italia Sacra sive de episcopis Italiae* I/1 (Rom 1653), Venedig 1717.
- Usserius, Jacobus (James Ussher, sukzessive Bischof von Meath & Armagh, Primas von Irland), *Britannicarum ecclesiarum antiquitates*, Dublin 1639; London 1687; hierin zitiert nach der besser besorgten früheren Ausgabe.
- , *Gotteschalci et praedestiniana controversiae historia*, Dublin 1631.
- Vadianus, Joachim (Joachim von Watt), *De primitivae ecclesiae statu sive christianismi aetatibus*; darin: *De Pelagiana haeresi*; letzteres auch in: Latius, *De Pelagianis*, 183-192.
- Vallarsi, Dominicus (Domenico), S. Eusebii *Hieronymi ... opera*, Verona 1734-1742.
- , *Tyrannii Rufini Aquilejensis Presbyteri opera quae exstant...*, Verona 1745, 389-560; abgedruckt bei Migne, PL 21, 959-1104 (= Iul. tr. proph.).
- Vignierus (Vignier), H., *Supplementum ad Augustini opera*, Paris 1657; teilweise abgedruckt bei Migne, PL 45, 1040-1042; Bruckner, Julian 72.
- Vossius, Gerardus Johannes (Gerard Jan Voss), *Historiae de controversiis quas Pelagius eiusque reliquiae moverunt*, Leiden 1618; Amsterdam 1655; hierin zitiert nach Vossius, *Opera omnia* 6, Amsterdam 1701.
- Walch, Johann Georg, *Miscellanea sacra*, Amsterdam 1744.
- , *Bibliotheca theologica selecta* 1-4, Jena 1757.
- Walch, Christian Wilhelm Franz, *Entwurf einer vollst. Geschichte der Ketzereien* 4, Leipzig 1768.

- Wall, William, *The History of Infant Baptism* 1-2, London 1705; hierin zitiert nach der Edition von H. Cotton, 4 Bde., Oxford 1835-1836.
- Wiggers, Julius, *Pragmat. Darstellung des Augustinismus und Pelagianismus* 1, Hamburg 1833.
- Witzel, Georg, *De moribus veterum haereticorum*, o. O. (vermutl. Würzburg) 1537.
- , *Typus ecclesiae prioris*. Anzeigung wie die heilig Kyrche Gottes inwendig sibem und mehr hundert jaren nach unsers Herren Auffart gestalt gewesen sey, o. O. (Würzburg?) 1540.

## LITERATUR NACH 1850

- Aalders, G. J. D., *L'Épître à Ménoch*, in: VigChr 14 (1960) 245-249.
- Abel, M., *Le Praedestinatus et le pélagianisme*, in: RTAM 35 (1968) 5-25.
- Abramowski, L., *Zur Theologie Theodors von Mopsuestia*, in: ZKG 72 (1961) 263-293.
- , *Untersuchungen zum Liber Heraclidis des Nestorius*, Löwen 1963.
- Ackrill, J. L., *Aristotle's Categories and De Interpretatione*, Oxford 1963.
- Adam, A., *Das Fortwirken des Manichäismus bei Augustin*, in: ZKG 69 (1958) 1-25.
- Adam, K., *Gesammelte Aufsätze zur Dogmengeschichte und Theologie der Gegenwart*, hrsg. von F. Hofmann, Augsburg 1936.
- , „*Causa finita est*,“ in: Adam, Aufsätze, 216-236; ursprüngl. in: Koeniger, Beiträge 1-23.
- Aldama, J. de, *Repertorium Pseudochrysostomicum*, Paris 1965.
- Alexander, J. S., *Julian von Aeclanum*, in: TRE 17 (1988) 441-443.
- Alexander, W. M., *Sex and Philosophy in Augustine*, in: AugStud 5 (1974) 197-208.
- Alföldi, A., *A Conflict of Ideas in the Late Roman Empire: The Clash Between the Senate and Valentinian I.*, Oxford 1952.
- Algra, K., u. a., Hrsg., *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge 1999.
- Altaner, B. & Stüber, A., *Patrologie*, Freiburg i. Br. 81978.
- Altaner, B., *Kleine patristische Schriften*, Berlin 1967.
- , *Augustinus in der griechischen Kirche bis auf Photius*, in: Altaner, Kleine patristische Schriften, 57-98; ursprüngl. in: HJ 71 (1952) 37-76.
- , *Augustinus und Irenaeus*, in: Altaner, Kleine patristische Schriften, 194-203; ursprüngl. in: ThQ 129 (1949) 162-172.
- , *Augustinus und Origenes*, in: Altaner, Kleine patristische Schriften, 224-252; ursprüngl. in: HJB 70 (1951) 15-41.
- , *Augustinus und Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa*, in: Altaner, Kleine patristische Schriften, 277-285; ursprüngl. in: RBén 61 (1951) 54-62.
- , *Augustinus und Basilius der Große*, in: Altaner, Kleine patristische Schriften, 269-276; ursprüngl. in: RBén 60 (1950) 17-24.
- , *Augustinus und die griechische Patristik. Eine Zusammenfassung und Nachlese zu den Quellenkritischen Untersuchungen*, in: Altaner, Kleine patristische Schriften, 316-331; ursprüngl. in: RBén 62 (1952) 201-215.
- , *Augustinus und Johannes Chrysostomus*, in: Altaner, Kleine patristische Schriften, 302-311; ursprüngl. in: ZNW 44 (1952/3) 76-84.
- , *Avitus von Braga. Ein Beitrag zur altchristlichen Literaturgeschichte*, in: Altaner, Kleine patristische Schriften, 450-466; ursprüngl. in: ZKG 60 (1941) 456-468.
- , *Altlateinische Übersetzungen von Chrysostomusschriften*, in: Altaner, Kleine patristische Schriften, 416-436; ursprüngl. in: HJB 61 (1941) 212-226.
- , *Der liber de fide, ein Werk des Pelagianers Rufinus' des Syrsers*, in: Altaner, Kleine patristische Schriften, 467-482; ursprüngl. in: ThQ 130 (1950) 432-449.
- Amann, É., *Innocent I.*, in: DTC 7 (1922) 1940-1950.
- , *Marius Mercator*, in: DTC 9 (1927) 2482-2485.
- , *Milève*, in: DTC 10 (1929) 1752-1758.
- , *Praedestinatus*, in: DTC 12/1 (1933) 2775-2780.
- , *Prédestinarianisme*, in: DTC 12/1 (1933) 2803-2809.
- , *Semi-Pélagiens*, in: DTC 14/2 (1941) 1796-1850.
- , *Sixte ou Xyste III. (saint)*, in: DTC 14/2 (1941) 2196-2199.
- , *Skythes (Moines)*, in: DTC 14/2 (1941) 1746-1753.
- , *Théodore de Mopsueste*, in: DTC 15/1 (1946) 235-279.
- , *L'affaire de Nestorius vue de Rome*, in: RSR 23 (1949) 5-37.207-44; 24 (1950) 28-52.235-65.

- , *Zosime* (1), in: DTC 15/2 (1950) 3708-3716.
- Amelli, A., *Spicilegium Casinense* complectens Analecta Sacra et Profana e Codicibus Casinensibus... 1-4, Monte Cassino 1888-1936 (= SpicCas).
- , *Expositio fidei catholicae* = Dionysii Exigui nova collectio vi, Cod. Novariensis, in: SpicCas 1 (1888) 30-33; abgedruckt in: PLS 1, 1683.
- , *Expositio Philippi presbyteri discipuli beati Hieronymi*, in: SpicCas 3/1 (1897) 333-417; abgedruckt in: PLS 1, 1573-1679.
- Andresen, C., Hrsg., *Zum Augustin-Gespräch der Gegenwart 1* (= WdF 5), Darmstadt 1962.
- , *Erlösung*, in: RAC 6 (1964) 54-219.
- , *Bibliographia Augustiniana*, Darmstadt 1973.
- , Hrsg., *Zum Augustin-Gespräch der Gegenwart 2* (= WdF 327), Darmstadt 1981.
- , Hrsg., *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte 1*, Göttingen 1982.
- Antin, P., *Recueil sur saint Jérôme*, Brüssel 1968.
- , *Rufin et Pélage dans Jérôme*, Prologue 1 in Hieremiam, in: Antin, Recueil 391-394; ursprüngl. in: Latomus 22 (1963) 792-794.
- Anton, J. P., Ancient interpretations of Aristotle's doctrine of homonyma, in: JHPh 7 (1969) 1-18.
- Arattukulam, M., *Doctrina sancti Augustini de vulnere ignorantiae*, Cochín 1948.
- Arbesmann, R., The concept of 'Christus medicus' in Saint Augustine, in: Traditio 10 (1954) 1-28.
- Arias, L., *Obras completas de san Agustín xxxvi-xxxvii*. Réplica a Juliano (obra incabada) libros i-iii, iv-vi, 1-2, Madrid 1986.
- Arnaud-Lindet, M.-P., *Orose*. Histoires 1-3, Paris 1990-1991.
- Arnheim, M. T. W., *The Senatorial Aristocracy in the Later Roman Empire*, Oxford 1972.
- Arns, E., *La technique du livre d'après Saint Jérôme*, Paris 1953.
- Ascoli, G. I., *Il codice Irlandese dell'Ambrosiana* (= AGI 5), Rom 1878.
- Aubert, R., *Éclane*, in: DHGE 14 (1960) 1406-1407.
- Aubineau, M., *Photius*, Bibliothèque: Codex 53 sur les Pélagiens, in: RPh 93 (1967) 232-241.
- Auer, A., *Leidenstheologie des Mittelalters*, Salzburg 1947.
- Ayres, L. & Jones, G., *Christian Origins*. Theology, Rhetoric and Community, London 1998.
- Azéma, Y., *Théodoret de Cyr*. Correspondance 2 (= SC 98), Paris 1964.
- Babcock, W. S., *Paul and the Legacies of Paul*, Dallas, Texas 1990.
- Babut, E.-Ch., *Le concile de Turin*. Essai sur l'histoire des Eglises provençales au v<sup>e</sup> siècle et sur les origines de la monarchie ecclésiastique romaine. 417-450, Paris 1904.
- , *Le concile de Turin et le développement de l'autorité pontificale*, in: RH 88 (1905) 57-82.
- , *Priscillien et le priscillianisme*, Paris 1909.
- Backus, I., Hrsg., *The Reception of the Church Fathers in the West. From the Carolingians to the Maurists 1-2*, Leiden 1997.
- Baer, J., *De operibus Fastidii, Britannorum episcopi*, Nürnberg 1902.
- Baethgen, F., *Der Psalmenkommentar des Theodor von Mopsuestia in syrischer Bearbeitung*, in: ZAW 5 (1885) 53-101.
- Balogh, J., Augustins „alter und neuer Stil“, in: Die Antike 3 (1927) 351-367.
- Balty, J.-C., *Apamea*, in: OEANE 1997, 145-147.
- Baltes, M. & Lau, D., *Animal*, in: AugL 1/3 (1988) 356-374.
- Bammel, C. P. [s. auch Hammond], *Adam* in Origen, in: Williams, Making 62-93.
- , *Products of fifth-century scriptoria preserving conventions used by Rufinus of Aquileia I-II*, in: JThS 29 (1978) 366-391; III, in: 30 (1979) 430-462; IV, in: 35 (1984) 347-393.
- , *Der Römerbrieftext des Rufinus und seine Origenes-Übersetzung*, Freiburg i. Br. 1985.
- , *Der Römerbriefkommentar des Origenes*, Freiburg i. Br. 1990.
- , *Rufinus' Translation of Origen's Commentary on Romans and the Pelagian Controversy*, = Bammel, Tradition and Exegesis XVIII; ursprüngl. in: AnAl 39 (1992) 131-142.
- , *Tradition and Exegesis in Early Christian Writers*, Aldershot 1995.
- , *Origeniana et Rufiniana*, Freiburg i. Br. 1996.
- , *Origenes*. Commentarii in epistolam ad Romanos, Freiburg i. Br. 1997.
- Barb, A. A., *The Survival of Magic Arts*, in: Momigliano, Conflict 100-125.
- Barbero, G., *Il pensiero politico cristiano*. Dai Vangeli a Pelagio, Turin 1962.
- Barclift, P. L., *In Controversy with Saint Augustine*. Julian of Eclanum on the Nature of Sin, in: RTAM 58 (1991) 5-20.
- Bardenhewer, O., *Polychronius von Apamea*, Freiburg i. Br. 1879.
- , *Patrologie*, Freiburg i. Br. 1894.
- , *Geschichte der altchristlichen Literatur 4*, Freiburg i. Br. 1924.

- Bardy, G., *La littérature patristique des «Quaestiones et responsiones» sur l'Écriture sainte*, in: RBibl 41 (1932) 210-236.341-369.515-537.
- , *Prosper d'Aquitaine*, in: DTC 13/1 (1936) 846-850.
- , *Grecs et Latins dans les premières controverses pélagiennes*, in: BLE 49 (1948) 3-20.
- , *Atticus*, in: Catholicisme 1 (1948) 1002-1003.
- , *Copies et éditions au v<sup>e</sup> siècle*, in: RevSR 23 (1949) 38-52.
- , *Les Révisions*. Texte, traduction et notes (= BAug 12), Paris 1950.
- , *Vincent de Lérins*, in: DTC 15/2 (1950) 3045-3055.
- Bareille, J., *Œuvres complètes de S. Jérôme*... 1-18, Paris 1878-1885.
- , *Capreolus*, in: DTC 2/2 (1905) 1693-1694.
- Barley, M. W. & Hanson, R. P. C., Hrsg., *Christianity in Britain, 300-700*, Leicester 1978.
- Barnard, L. W., *Pelagius and Early Syrian Christianity*, in: RTAM 35 (1968) 193-196.
- Barnes, J., u. a., *Alexander of Aphrodisias. On Aristotle Prior Analytics 1.1-7*, London 1991.
- , *Logic and the Imperial Stoa*, Leiden 1997.
- Barnes, T. D., *Religion and Society in the Age of Theodosius*, in: Meynell, Grace 157-175.
- , *Augustine, Symmachus and Ambrose*, in: McWilliam, Augustine 7-13.
- , *Himerius and the Fourth Century*, in: CP 82 (1987) 206-225.
- Barnish, S. J. B., *Taxation, Land and Barbarian Settlement in the Western Empire*, in: PBSR 54 = NS 41 (1986) 170-195.
- , *Transformation and Survival in the Western Senatorial Aristocracy*, in: PBSR 56 = NS 43 (1988) 120-155.
- Barnwell, P. S., *Emperor, Prefects and Kings. The Roman West, 395-565*, London 1992.
- Bartelink, G. J. M., *Die Beeinflussung Augustins durch die griechischen Patres*, in: Augustiniana traiectina, Paris 1987, 9-24.
- Barth, H., *Die Freiheit der Entscheidung im Denken Augustins*, Basel 1935.
- Barth, H. L., *Vinzenz von Lérins*, in: LACL 1998, 629.
- Barwick, K., *Probleme der stoischen Sprachlehre und Rhetorik* (= ASAW.PH 49/7), Berlin 1957.
- , *Elementos estoicos en San Agustín. Huellas varronianas en la dialéctica de Agustín*, in: Augustinus 18 (1973) 113-129.
- Bate, H. N., *Some Technical Terms of Greek Exegesis*, in: JThS 24 (1923) 59-66.
- Batiffol, P., *Le catholicisme de saint Augustin*, Paris 1920.
- Bauer, W., *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, Tübingen (1934) <sup>2</sup>1964.
- Baumgart, S., *Die Bischofsherrschaft im Gallien des 5. Jahrhunderts*, München 1995.
- Baur, Ch., *L'entrée littéraire de saint Chrysostome dans le monde latin*, in: RHE 8 (1907) 249-265.
- , *Saint Jean Chrysostome et ses œuvres dans l'histoire littéraire*, Löwen 1907.
- , *Der heilige Johannes Chrysostomus und seine Zeit*, 2 Bde., München 1929-1930.
- Baxter, J. H., *Notes on the Latin of Julian of Eclanum*, in: ALMA 21 (1951) 5-54.
- Beatrice, P. F., *Tradux peccati*. Alle fonti della dottrina ag. del peccato originale, Mailand 1978.
- Becht-Jördens, G., „Und dieser erregt die Herzen mit campanischem Gras...“ – Zu den drei Epigrammen des Prosper Tiro von Aquitanien gegen Pelagianer, Nestorianer und Semipelagianer, in: FS H. Görgemanns (= BKA.W.NF 2, 102), Heidelberg 1998, 278-308.
- Bedjan, P., *Nestorius. Le livre d'Héraclide de Damas*, Paris-Leipzig 1910.
- Beinert, W., *Die Kirche Gottes – Heil in der Welt*, Münster 1973.
- Berkhout, C. T. & Russell, J. B., *Medieval Heresies: A Bibliography (1960-1979)*, Toronto 1981.
- Bernoulli, C. A., *De uiris illustribus*, Freiburg i. Br. 1895 (Frankfurt a. M. 1968).
- Berrouard, M.-F., *L'exégèse de Rom 7,7-25 entre 396 et 418 avec des remarques sur les deux premières périodes de la crise «pélagienne»*, in: RechAug 16 (1981) 101-196.
- , *Les lettres 6\* et 19\* de saint Augustin. Leur date et les renseignements qu'elles apportent sur l'évolution de la crise «pélagienne»*, in: REAug 27 (1981) 264-277.
- , *Un tournant de la vie de l'Eglise d'Afrique: Les deux missions d'Alypius en Italie à la lumière des Lettres 10\*, 15\*, 16\*, 22\* et 23\*A de saint Augustin*, in: REAug 31 (1985) 46-70.
- , *Possidius*, in: DSp 12/2 (1986) 1997-2008.
- Best, R. I., *The Commentary on the Psalms with Glosses in Old-Irish Preserved in the Ambrosian Library*, Dublin-London 1936.
- Bévenot, M., *Cyprian. 'De Lapsis' and 'De Ecclesiae Catholicae Unitate'*, Oxford 1971.
- Beyer, G., *Die Stadtgebiete von Diospolis und Nikopolis im 4. Jahrhundert n. Chr. und ihre Grenz-nachbarn*, in: ZDPV 56 (1933) 218-253.
- Bianchi, U., *Augustine on Concupiscence*, in: StPatr 22 (1989) 202-212.
- Bibliotheca Casinensis*... 1-5, Monte Cassino 1873-1894.

- Bidez, J. & Parmentier, L., *Evagrius Scholasticus*. Ecclesiastica Historia, London 1898.
- Bienert, W. A. & Kühneweg, U., Hrsg., *Origeniana Septima*. Origenes in den Auseinandersetzungen des 4. Jahrhunderts, Leuven 1999.
- Binns, Latin *Literature of the Fourth Century*, London 1974.
- Birck, M., Georg Cassanders *Ideen* über die Wiedervereinigung der christlichen Confessionen in Deutschland, Köln 1876.
- Bischoff, B., *Latin Paleography*. Antiquity and the Middle Ages, Cambridge 1990; urspr.: Paläographie des röm. Altertums und des abendländischen Mittelalters, München (1979) <sup>2</sup>1986.
- , *Mittelalterliche Studien* 1-3, Stuttgart 1966-1967-1981.
- , Ein wiedergefundener *Papyrus* und die ältesten Handschriften der Schule von Tours, in: Bischoff, Studien 1, 6-16.
- , *Elementarunterricht* und „probationes pennae“ in der ersten Hälfte des Mittelalters, in: Bischoff, Studien 1, 74-87.
- , *Wendepunkte in der Geschichte der lateinischen Exegese im Frühmittelalter*, in: Bischoff, Studien 1, 205-273.
- Blänsdorf, J., *Atellana fabula*, in: Der neue Pauly 2 (1997) 151-153.
- Blic, J. de, *Le péché originel* selon saint Augustin, in: RSR 17 (1927) 512-531.
- Bloch, H., *The Pagan Revival in the West at the End of the Fourth Century*, in: Momigliano, The Conflict Between Paganism and Christianity in the Fourth Century, 193-218.
- Blockley, R. C., *The Dynasty of Theodosius*, in: CAH 13 (1998) 111-137.
- Blokscha, J., *Die Altersvorschriften* für die höheren Weihen im ersten Jahrtausend, in: Archiv für katholisches Kirchenrecht 11 (1931) 31-83.
- Bludau, A., *Die Schriftfälschungen der Häretiker*, Berlin 1925.
- Blümer, H., *Die römischen Privataltertümer*, München 1911.
- Blumenthal, H. J. & Markus, R. A., *Neoplatonism and Early Christian Thought*. Essays in Honour of A. H. Armstrong, London 1981.
- Bobzien, S., *Die stoische Modallogik*, Würzburg 1986.
- , *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Oxford 1998.
- Böhlig, A., *Manichäismus*, in: TRE 22 (1992) 25-45.
- Bogan, M. J., *The Vocabulary and Style of the Soliloquies and Dialogues of St. Augustine*, Washington 1935.
- Bohlin, T., *Die Theologie des Pelagius und ihre Genesis*, Uppsala-Wiesbaden 1957.
- Boissier, G., *La fin du paganisme* 1-2, Paris <sup>4</sup>1903.
- Bondeson, W., *Aristotle on Responsibility for One's Character and the Possibility of Character Change*, in: Phronesis 19 (1974) 59-65.
- Bonnard, F., *Bénévent*, in: DHGE 7 (1934) 1280-1289.
- Bonner, G. I., *Libido and Concupiscentia in St. Augustine*, in: StPatr 6 (1962) 303-314.
- , *Augustine's Visit to Caesarea in 418*, in: Dumorge-Duggan, Studies 1, 104-113.
- , *Saint Augustine of Hippo. Life and Controversies*, London 1964, 317-393.
- , *How Pelagian was Pelagius? An Examination of the Contentions of T. Bohlin*, in: StPatr 9 (1966) 350-358 = Bonner, Church III.
- , *Les origines africaines de la doctrine augustinienne sur la chute et le péché originel*, in: Augustinus 12 (1967) 97-116.
- , *Augustine on Romans 5,12*, in: Cross, Studia 242-247.
- , *Rufinus of Syria and African Pelagianism*, in: AugStud 1 (1970) 31-47 = Bonner, Decree X.
- , *The Christian Life in the Thought of the Venerable Bede*, in: The Durham University Journal 63 (1970) 39-55 = Bonner, Church X.
- , *Augustine and Modern Research on Pelagianism*, Villanova, Pa. 1972 = Bonner, Decree VIII.
- , *Bede and Medieval Civilization*, in: Anglo-Saxon England 2, Cambridge 1973, 71-90 = Bonner, Church XI.
- , *Some Remarks on Letters 4\* and 6\**, in: Folliet, Lettres 155-164 = Bonner, Decree XII.
- , *Adam*, in: AugL 1/1-2 (1986) 63-87.
- , *God's Decree & Man's Destiny. Studies on the Thought of Augustine of Hippo*, London 1987.
- , *Augustinus (uita)*, in: AugL 1/4 (1990) 519-550.
- , *Baptismus paruulorum*, in: AugL 1/4 (1990) 592-602.
- , *The significance of Augustine's 'De gratia Novi Testamenti'*, in: Collectanea Augustiniana. FS T. J. van Bavel, Löwen 1991, 531-559 (= Bonner, Church IV).
- , *Pelagianism and Augustine*, in: AugStud 23 (1992) 33-51 (= Bonner, Church VI).
- , *Caelestius*, in: AugL 1/5-6 (1992) 693-698.



- , *Augustine and Pelagianism*, in: AugStud 24 (1993) 27-47 (= Bonner, Church VII).
- , *Pelagianism Reconsidered*, in: StPatr 37 (1993) 237-241 (= Bonner, Church V).
- , *Rez. Stewart*, Working, in: JEH 44 (1993) 702-704 (= Bonner, Church VIII).
- , *Concupiscentia*, in: AugL 1/7-8 (1994) 1113-1122.
- , *Cupiditas*, in: AugL 2/1-2 (1996) 166-172.
- , *Pelagius-Pelagianismus*, in: TRE 26 (1996) 176-185.
- , *Church and Faith in the Patristic Tradition*, Aldershot 1996.
- , *Anti-Pelagian Works*, in: Fitzgerald, Augustine 41-47.
- , *Duas epistulas Pelagianorum*, Contra, in: Fitzgerald, Augustine 288-289.
- , *Gratia Testamenti Novi*, De, in: Fitzgerald, Augustine 401-402.
- Bonwetsch, G., *Julian von Eklanum*, in: RE 9 (1901) 603-606.
- Booth, A. D., *Sur la date de la naissance de saint Pauline de Nole*, in: EMC 26 (1982) 56-64.
- , *The academic career of Ausonius*, in: Lossau, Ausonius 34-54.
- Borgomeo, P., *An(n)ianus de Celeda*, in: Marrou-Palanque, Prosopographie 2-3.
- Borius, R., *Constance de Lyon. Vie de Saint Germain d'Auxerre* (= SC 112), Paris 1965.
- Bostock, G., *The Influence of Origen on Pelagius and Western Monasticism*, in: Bienert-Kühnweg, Origeniana Septima, 381-396.
- Bouhot, J.-P., *La collection homilétique pseudochrysostomienne découverte par Dom Morin*, in: REAug 16 (1970) 139-146.
- , *Version inédite du sermon Ad Neophytos de s. Jean Chrysostome utilisée par s. Augustin*, in: REAug 17 (1971) 27-41.
- , *Une homélie de Jean Chrysostome citée par Julien de Tolède*, in: REAug 23 (1977) 122-123.
- , *Une ancienne homélie catéchétique pour la tradition de l'oraison dominicale*, in: Aug. 20 (1980) 69-78.
- , *Une lettre d'Augustin d'Hippone à Cyrille d'Alexandrie (ep. 4\*)*, in: Folliet, Lettres 147-154.
- Bouma, J. A., *Het Epithalamium van Paulinus van Nola*, Assen 1968.
- Bouwman, G., *Zum Wortschatz des Julian von Aeclanum*, in: ALMA 27 (1957) 141-164.
- , *Des Julian von Aeclanum Kommentar zu den Propheten Osee, Joël und Amos. Ein Beitrag zur Geschichte der Exegese*, Rom 1958.
- Bover, J. M., *La «Teoria» antioquena definida por Julián de Eclano*, in: EE 12 (1933) 405-415.
- Bowen, J., *A History of Western Education. Volume One. The Ancient World*, London 1972.
- Boyer, Ch., *Dieu pouvait-il créer l'homme dans l'état d'ignorance et de difficulté?* In: Greg. 11 (1950) 32-57.
- Bracht Banham, R. & Goulet-Cazé, M.-O., Hrsg., *The Cynics. The Cynic Movement in Antiquity and its Legacy*, Berkeley, Cal. 1996.
- Brändle, R. & Jegher-Bucher, V., *Johannes Chrysostomos I*, in: RAC 18 (1998) 426-503.
- Braun, R., *Quod uult deus. Liber promissionum et praedicationum* (= SC 101-102), Paris 1964.
- Bremmer, J. N., *Mopsus*, in: OCD <sup>3</sup>1996, 995.
- Brennecke, H. Ch., *Nicetas (Niceta) von Remesiana*, in: TRE 24 (1994) 460-463.
- Brochet, J., *Saint Jérôme et ses ennemis*, Paris 1905.
- , *La correspondance de Saint Paulin de Nole et de Sulpice Sévère*, Paris 1906.
- Brodersen, K., *„Terra Cognita“*. Studien zur römischen Raumerfassung, Hildesheim 1995.
- Brooks, E. C., *The Translation Techniques of Rufinus of Aquileia*, in: StPatr 17/1 (1982) 357-364.
- Brown, P., *Aspects of the Christianization of the Roman Aristocracy*, in: Brown, Religion 161-182; ursprüngl. in: JRS 51 (1961) 1-11.
- , *Religious Dissent in the Later Roman Empire*, in: Brown, Religion 237-259; ursprüngl. in: History 46 (1961) 83-101.
- , *Religious Coercion in the Later Roman Empire. The Case of North Africa*, in: Brown, Religion 301-331; ursprüngl. in: History 48 (1963) 283-305.
- , *St. Augustine's Attitude to Religious Coercion*, in: Brown, Religion 260-278; ursprüngl. in: JRS 54 (1964) 107-116.
- , *Augustinus von Hippo*, Frankfurt am Main 1973, <sup>2</sup>1981; ursprüngl. *Augustine of Hippo. A Biography*, London 1967.
- , *Christianity and Local Culture in Late Roman Africa*, in: Brown, Religion 279-300; ursprüngl. in: JRS 58 (1968) 85-95.
- , *Pelagius and His Supporters. Aims and Environment*, in: Brown, Religion 183-207; ursprüngl. in: JThS NS 19 (1968) 93-114.
- , *The Patrons of Pelagius. The Roman Aristocracy Between East and West*, in: Brown, Religion 208-226; ursprüngl. in: JThS NS 21 (1970) 56-72.

- , *Rez. Wes, Ende*, in: Brown, Religion 227-234; ursprüngl. in: RSI 80 (1968) 1018-1022.
- , *Religion and Society in the Age of Saint Augustine*, London 1972.
- , *Die letzten Heiden*. Eine kleine Geschichte der Spätantike, Berlin 1978.
- , *Society and the Holy in Late Antiquity*, London 1982.
- , *Sexuality and Society in the Fifth Century A. D.: Augustine and Julian of Eclanum*, in: Gabba, Tria Corda, 49-70.
- , *Die Keuschheit* der Engel. Sexuelle Entsagung, Askese und Körperlichkeit im frühen Christentum, München 1991; ursprüngl. *The Body and Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity*, New York 1988.
- , *Power and Persuasion in Late Antiquity*. Towards a Christian Empire, Madison, Wi 1992.
- , *Macht und Rhetorik in der Spätantike*, München 1995.
- , *Die Entstehung des christlichen Europa*, München 1996; ursprüngl. *Divergent Christendoms. The Emergence of a Christian Europe, 200-1000 A. D.*, Oxford 1995.
- , *Asceticism, Pagan and Christian*, in: CAH 13 (1998) 601-631.
- , *Christianization and Religious Conflict*, in: CAH 13 (1998) 632-664.
- Brown, P. G. M., *Atellana*, in: OCD <sup>3</sup>1996, 200.
- Brown, R. E., *The Sensus Plenior of Sacred Scripture*, Diss. Baltimore 1955.
- Brox, N., *Kirchengeschichte des Altertums*, Düsseldorf (1983) 1992.
- , *Häresie*, in: RAC 13 (1984) 248-297.
- , *Der Hirt des Hermas* (= KAV 7), Göttingen 1991.
- , *Irenaeus*, in: RAC 18 (1998) 820-857.
- Bruckner, A., *Quellen zur Geschichte des pelagianischen Streites*, Tübingen 1906.
- , *Julian von Eclanum. Sein Leben und seine Lehre*, Leipzig 1897.
- , *Faustus von Mileve*, Basel 1901.
- , *Die vier Bücher Julians von Aeclanum an Turbantius*, Berlin 1910.
- Brummer, G., *Wer war Jacobus?* Zur Deutung von Claudian c. m. 50, in: ByZ 65 (1972) 339-352.
- Brunhölzl, F., *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters* 1, München 1975.
- Bruns, P., *Theodor von Mopsuestia*. Katechetische Homilien 1-2, Freiburg i. Br. 1994.1995.
- , *Das Offenbarungsverständnis Theodors von Mopsuestia im Zwölfprophetenkommentar*, in: StPatr 33 (1997) 272-278
- Brunschwig, J., *Papers in Hellenistic Philosophy*, Cambridge 1994.
- , *The Stoic Theory of the Supreme Genus and Platonic Ontology*, in: Ders., Papers 92-157.
- , *Did Diogenes of Babylon Invent the Ontological Argument?* In: Ders., Papers 170-189.
- Bucher, T. G., *Zur formalen Logik bei Augustinus*, in: FZPhTh 29 (1982) 3-45.
- Bulhart, V., *Kritische Studien zum lateinischen Text des neuen Theodorus von Mopsuestia*, in: WS 59 (1941) 143-145.
- , *Rez. Devreesse, Commentaire* (2), in: Philologische Wochenschrift 62 (1942) 57-61.
- , *Lexikalisches zum Spätlatein*, in: WS 67 (1954) 145-161.
- Bultmann, R., *Die Exegese des Theodor von Mopsuestia* (1912), Göttingen 1984.
- , *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen 1941.
- , *Ursprung und Sinn der Typologie als hermeneutischer Methode*, in: ThLZ 75 (1950) 205-212.
- Buonaiuti, E., *La genesi della dottrina agostiniana intorno al peccato originale*, Rom 1916.
- , *The Genesis of Augustine's Idea of Original Sin*, in: HThR 10 (1917) 159-175.
- , *Manicheism and Augustine's Idea of 'massa perditionis'*, in: HThR 20 (1927) 117-127.
- Burleigh, J. H. S., *Saint Augustine on Baptism*, in: RTR 15 (1956) 65-80.
- Burnaby, J., *Amor Dei. A Study of the Religion of Saint Augustine*, London 1938.
- , *The «Retractiones» of Saint Augustine*, in: AugMag 1 (1954) 85-92.
- Burns, J. Patout, *Augustine's Role in the Imperial Action against Pelagius*, in: JThS NS 30 (1979) 67-83.
- , *The Interpretation of Romans in the Pelagian Controversy*, in: AugStud 10 (1979) 43-54.
- , *The Atmosphere of Election*. Augustinianism as Common Sense, in: JECS 2 (1994) 325-339.
- Burns, P. C., *Julian of Eclanum* (ca. 380-455), in: EEC 1, <sup>2</sup>1997, 642-643.
- Burns, V., *The Making of a Heretic. Gender, Authority, and the Priscillianist Heresy*, Berkeley, Cal. 1995.
- Bury, E. & Munier, B., Hrsg., *Les pères de l'église au xvii<sup>e</sup> siècle*, Paris 1993.
- Bury, J. B., *The Origin of Pelagius*, in: Hermathena 12 (1904) 26-35.
- , *History of the Later Roman Empire*, London 1923.
- Buse, A., *Paulin, Bischof von Nola und seine Zeit* 1-2, Regensburg 1856.
- Butzmann, H., *Die Weissenburger Handschriften*, Frankfurt am Main 1964.

- Camelot, P.-Th., *Sacramentum fidei*, in: AugM 2 (1954) 891-896.
- , *Épêse et Chalcedoine*, Paris 1962.
- , Rez. Norris, Manhood, in: RSPHTh 47 (1963) 439.
- , *Ephesus und Chalcedon*, Mainz 1963.
- , *Jovinien*, in: Catholicisme 6 (1967) 1104-1105.
- , *Nestorius*, in: Catholicisme 9 (1982) 1169-1173.
- Cameron, Alan, *The Roman Friends of Ammianus*, in: JRS 54 (1964) 15-28.
- , *Wanderings Poets: A Literary Movement in Byzantine Egypt*, in: Historia 14 (1965) 470-509.
- , A Biographical Note on Claudian, in: Athenaeum 44 (1966) 32-40.
- , *The Date and Identity of Macrobius*, in: JRS 56 (1966) 25-38.
- , *Claudian. Poetry and Propaganda at the Court of Honorius*, Oxford 1970.
- , *Paganism and Literature in Late Fourth Century Rome*, in: Fuhrmann, Christianisme 1-30.
- Cameron, Averil, *Christianity and the Rhetoric of Empire*, Berkeley, Cal. 1991.
- , *Das späte Rom*, München 1994.
- Campanhausen, H. von, *Lateinische Kirchenväter*, Stuttgart <sup>7</sup>1996.
- Canellis, A., *Saint Jérôme et les passions: sur les quattuor perturbationes des Tusculanes*, in: VigChr 54 (2000) 178-203.
- , Hieronymi Presbyteri *Altercatio* Luciferiani et Orthodoxi (CChr. SL 79B), Turnhout 2000.
- Cannone, G., *Sull'attribuzione del «De vita christiana» a Pelagio*, in: VetChr 9 (1972) 219-231.
- Capelle, B., Rez. Stiglmayr, Jobkommentar, in: BALCL 1 (1921/23) n. 26.
- Capelle, W., *Erdbebenforschung*, in: PRE Suppl. 4 (1924) 344-374.
- Capponi, F., *Nota a Aug. op. imp. iv. 122* (PL 45, 1418), in: Koinonia 7 (1983) 67-74.
- Cappuyns, D. M., *Le premier représentant de l'augustinisme médiéval, Prosper d'Aquitaine*, in: RTAM 1 (1929) 309-337.
- , *L'origine des capitula ps-célestiniens contre le sémipélagianisme*, in: RBén 41 (1929) 156-170.
- , *Cassien, Jean*, in: DHGE 11 (1949) 1319-1348.
- Carefoote, P. J., *Augustine, the Pelagians and the Papacy*, Diss. Löwen 1995.
- Carney, J., *The Problem of St. Patrick*, Dublin (1961) 1973.
- Cartledge, P. A. & Sallares, J. R., *Earthquakes*, in: <sup>3</sup>OCD 1996, 501.
- Casati, G., *S. Agostino e S. Paolino di Nola*, in: Aug. 8 (1968) 40-57.
- Casey, P. J., Hrsg., *The End of Roman Britain*, Oxford 1979.
- Caspar, E., *Geschichte des Papsttums 1*, Tübingen 1930.
- Caspari, C. P., *Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel 1*, Christiania 1866 (Neudruck: Brüssel 1964).
- , *Briefe, Abhandlungen und Predigten aus den zwei letzten Jahrhunderten des kirchlichen Altertums und dem Anfang des Mittelalters*, Christiania 1890 (Neudruck: Brüssel 1964).
- Chadwick, H., *The Sentences of Sextus*, Cambridge 1959.
- , *Priscillian of Avila*, Oxford 1976.
- , *New Letters of Saint Augustine*, in: JThS NS 34 (1983) 425-452.
- , *Augustin*, Göttingen 1987; ursprüngl. Augustine, Oxford 1986.
- , *The Early Church*, London <sup>2</sup>1993.
- , *Antike Schriftauslegung*, Berlin & New York 1998.
- , *Orthodoxy and Heresy from the Death of Constantine to the Eve of the First Council of Ephesus*, in: CAH 13 (1998) 561-600.
- Chadwick, N. K., *Poetry and Letters in Early Christian Gaul*, London 1955.
- , Hrsg., *Studies in the Early British Church*, Cambridge 1958.
- , Hrsg., *Studies in Early British History*, Cambridge 1959.
- , *The Age of Saints in the Early Celtic Church*, Oxford 1961.
- , *Celtic Britain*, London 1963.
- Chadwick, O., *John Cassian*, Cambridge (1950) <sup>2</sup>1968.
- , *Cassianus, Johannes*, in: TRE 7 (1981) 650-657.
- Chapman, J., *Studies on the Early Papacy*, London 1928.
- , *The Condemnation of Pelagius*, in: Chapman, Studies 133-183; ursprüngl. The Holy See and Pelagianism, in: DubLR 120 (1897) 88-111; 121 (1897) 99-124.
- Chappell, T. D. J., *Aristotle and Augustine on Freedom*, London 1996.
- Charlet, J.-L., Rez. Kohlwe, Dichtung, in: JAC 24 (1981) 156-159.
- , *Théologie, politique et rhétorique: la célébration poétique de Pâques à la cour de Valentinien et d'Honorius, d'après Ausone (Versus paschales) et Claudien (De Salvatore)*, in: La poesia tar-doantica: tra retorica, teologia e politica, Messina 1984, 259-287.

- Chastagnol, A., *Le sénateur Volusien et la conversion d'une famille de l'aristocratie romaine au Bas-Empire*, in: *REA* 58 (1956) 240-253.
- , *Observations sur le consulat suffect et la préture du Bas Empire*, in: *RH* 219 (1958) 221-253.
- , *La préfecture urbaine à Rome sous le Bas-Empire*, Paris 1960.
- , *Les fastes de la préfecture de Rome au Bas Empire*, Paris 1962.
- , *Le bas-empire*, Paris 1969.
- , *La fin du monde antique*, Paris 1977.
- , *Le femmes dans l'ordre sénatorial: titulaire et rang social à Rome*, in: *RH* 262 (1979) 3-28.
- , *La législation du clarissimat féminin de Sév. Alexandre à la fin du ive siècle*, in: *Atti dell' Accademia Romanistica Costantiniana*, Perugia/Rimini 1983, 255-262.
- , *Le sénat romain à l'époque impériale*, Paris 1992.
- Chatelain, E., *Notice sur les manuscrits des poésies de S. Paulin de Nole*, Paris 1880.
- Chéné, J., *Les origines de la controverse semi-pélagienne*, in: *ATHA* 13 (1953) 56-109.
- Chenu, M.-D., *Naturalisme et théologie au xiie siècle*, in: *RSR* 37 (1950) 5-21.
- Chesnut, G. F., *The First Church Histories*, Paris 1977.
- Chisholm, J. E., *The Pseudo-Augustinian Hypomnesticon against the Pelagians and the Celestians 1-2*, Fribourg 1967.1980.
- , *The Authorship of the Pseudo-Augustinian Hypomnesticon Against the Pelagians and Celestians*, in: *StPatr* 11 (= *TU* 108, 1972) 307-310.
- Christ, K., Hrsg., *Der Untergang des römischen Reiches*, Darmstadt 1986.
- Cipriani, N., *Una teoria neoplatonica alla base dell'etica sessuale di S. Agostino*, in: *Aug.* 14 (1974) 351-361.
- , *Aspetti letterari dell'Ad Florum di Giuliano d'Eclano*, in: *Aug.* 15 (1975) 125-167.
- , *Echi antiapollinaristici e aristotelismo nella polemica di Giuliano d'Eclano*, in: *Aug.* 21 (1981) 373-389.
- , *L'autore dei testi pseudobasileiani riportati nel C. Iul. 1,5,16-17 e la polemica anti-agostiniana di Giuliano d'Eclano*, in: *ACIAG* 1 (1987) 439-449.
- , *A proposito dell'accusa di manicheismo fatta a S. Agostino da Giuliano d'Eclano*, in: *Vox Patrum* 8 (1988) 337-350.
- , *La morale pelagiana e la retorica*, in: *Aug.* 31 (1991) 309-327.
- , *La presenza di Teodoro di Mopsuestia nella teologia di Giuliano d'Eclano*, in: *Cristianesimo latino e cultura greca sino al sec. iv*, hrsg. von A. Marcone u. a., Rom 1993, 365-378.
- , *L'ispirazione tertulliana nel «De libero arbitrio»*, in: *Atti del v. Seminario del Centro di Studi Agostiniani di Perugia*, a cura di L. Alici u. a., Rom 1994, 165-178.
- , *La polemica antiafricana di Giuliano d'Eclano*, in: *Cristianesimo e specificità regionali nel Mediterraneo Latino (sec. iv-vi)*, Rom 1994, 147-180.
- Clark, E. A., *Adam's Only Companion. Augustine and the Early Christian Debate on Marriage*, in: *RechAug* 21 (1986) 139-162.
- , *Vitiated Seeds and Holy Vessels. Augustine's Manichean Past*, in: *Clark, Piety* 291-349.
- , *Ascetic Piety and Woman's Faith. Essays on Late Ancient Christianity*, Lewiston, Ont. 1986.
- , *From Origenism to Pelagianism*, in: *PSB* 12 (1991) 283-303.
- , *The Origenist Controversy*, Princeton, N. J. 1992.
- , *Melania the Elder*, in: *Fitzgerald, Augustine* 552.
- , *Melania the Younger*, in: *Fitzgerald, Augustine* 553.
- Clercq, C. de, *Concilia Galliae A. 511-A. 695* (CChr. SL 148 A), Turnhout 1963.
- , Gaudemet, J., Basdevant, B., *Les Canons des Conciles Mérovingiens (vi<sup>e</sup>-vii<sup>e</sup> siècles) 1* (= SC 353), Paris 1989.
- Clodius, F., *El libre albedrio según Julián d'Eclano*, in: *AFTC* 13 (1961) 5-51. 273-287; 14 (1962) 99-134.
- Coleman-Norton, R. P., *Roman State and Christian Church 1-3*, London 1966.
- Collins, R. J. H., *Faustus von Reji*, in: *TRE* 11 (1983) 63-67.
- Colpe, C., *Antisemitismus*, in: *Der Neue Pauly* 1 (1996) 790-792.
- Comélieu, J., *A propos de la prière de Pélagie*, in: *RHE* 31 (1935) 77-89.
- Congar, Y., *La «réception» comme réalité ecclésiologique*, in: *RSPTh* 56 (1972) 369-403.
- , *Die Rezeption als ekklesiologische Realität*, in: *Concilium* 8 (1972) 500-504.
- Conti, M., *The Life and Works of Potamius of Lisbon*, Steenbrugge 1998.
- Cooper, K., *An(n)ianus of Celeda and the Latin Readers of John Chrysostom*, in: *StPatr* 27 (1993) 249-255.
- , *The Virgin and the Bride*, Harvard UP 1996.

- Corbier, M., *City, territory and tax*, in: Rich, City 211-239.
- Corsi, P., *La spedizione Italiana di Costante II*, Bologna 1983.
- Corsini, E., *Introduzione alle «Storie» di Orosio*, Turin 1968.
- Costanza, S., *I generi letterari nell'opera poetica di Paolino da Nola*, in: Aug. 14 (1974) 637-650.
- , *Aspetti autobiografici nell'opera poetica di Paolino di Nola*, in: GIF 27 (1975) 265-277.
- , *I rapporti tra Ambrogio e Paolino di Nola*, in: Lazzati, Ambrosius 2, 220-232.
- Courcelle, P., *Paulin de Nole et Saint Jérôme*, in: RêLat 25 (1947) 250-280.
- , *Late Latin Writers and their Greek Sources*, London 1969; ursprüngl. *Les lettres grecques en occident de Macrobe à Cassiodore*, Paris 1948.
- , *Les lacunes de la correspondance entre Paulin de Nole et Saint Augustin*, in: RêA 53 (1951) 254-300.
- , *Propos antichrétiens rapportés par Saint Augustin*, in: RechAug 1 (1958) 149-186.
- , *Les Confessions de Saint Augustin dans la tradition littéraire*, Paris 1963.
- , *Histoire littéraire des grandes invasions germaniques*, Paris 1964.
- , *Recherches sur les Confessions de Saint Augustin*, Paris 1968.
- Courtois, C., *Les Vandales et l'Afrique*, Paris 1995.
- Craig, W. L., *The Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents from Aristotle to Suarez*, Leiden 1988.
- Crespin, R., *Ministère et Sainteté. Pastorale du Clergé et solution de la crise donatiste dans la vie et la doctrine de Saint Augustin*, Paris 1965.
- Cress, D. A., *Creation de nihilo and Augustine's Account of Evil in Contra secundam Juliani responsionem imperfectum opus*, in: Collectanea Augustiniana. FS Tarcisius S. van Bavel, New York 1990, 451-466.
- Croinin, D. O., *New Heresies for Old: Pelagianism in Ireland and the Papal Letter of 640*, in: Speculum 60 (1985) 505-516.
- , *Early Medieval Ireland*, London-New York 1995.
- Cross, F. L., Hrsg., *Studia Evangelica V. Papers Presented to the Third International Congress on New Testament Studies Held at Christ Church, Oxford 1965*, Berlin 1968.
- Crouzel, H., *Liturgie du mariage chrétien au V<sup>e</sup> siècle selon l'épithalame de s. Paulin de Nole*, in: Mens concordet voci. Mélanges Aimé G. Martimort, Paris 1983, 619-626.
- , *L'epitalamio di San Paolino: il suo contenuto dottrinale*, in: Atti del convegno xxxi cinquantenario della morte di S. Paolino di Nola (431-1981), 21-21 marzo 1982, Rom 1983, 143-148.
- Culhane, R., *St. Augustine on the Immaculate Conception*, in: IThQ 22 (1955) 350-354.
- Curran, J. R., *From Jovian to Theodosius*, in: CAH 13 (1998) 78-110.
- , *Pagan City and Christian Capital. Rome in the Fourth Century*, Oxford 1999.
- Curtius, E. R., *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Bern 1967.
- Czapla, B., *Gennadius als Litteraturhistoriker [sic]. Eine quellenkritische Untersuchung der Schrift des Gennadius von Marseille «De viris illustribus»*, Münster 1898.
- Dagron, *Naissance d'une capitale. Constantinople et ses institutions de 330 à 451*, Paris 1974.
- D'Alès, A., *Julien d'Éclane, exégète*, in: RechSR 6 (1916) 311-324.
- D'Amato, A., *S. Agostino e il vescovo pelagiano Giuliano*, in: Annuario del R. Linceo-Ginnasio Pietro Coletta di Avellino 1928-1929, Avellino 1930, 54-75.
- Dassmann, E., *Amos*, in: RAC Suppl. 1 (1984) 333-350.
- , *Ambrosius*, in: AugL 1/1-2 (1986) 270-285.
- , *Zum Paulusverständnis in der östlichen Kirche*, in: JAC 29 (1986) 27-39.
- , *Akzente frühchristlicher Hiobdeutung*, in: JAC 31 (1988) 40-56.
- , „Tam Ambrosius quam Cyprianus“ (c. Iul. imp. 4,112). *Augustins Helfer im pelagianischen Streit*, in: FS W. Schneemelcher, Stuttgart 1989, 259-268.
- , *Hiob*, in: RAC 15 (1991) 366-442.
- , *Cyprianus*, in: AugL 2/1-2 (1996) 196-211.
- Datz, G., *Die Gestalt Hiobs in der kirchlichen Exegese und der „Arme Heinrich“ Hartmanns von Aue*, Göttingen 1973.
- Daur, K., *Arnobii Iunioris Opera* (CChr. SL 25A-B), Turnhout 1991.1992.
- , *Arnobius der Jüngere*, in: LACL 1998, 54-55.
- Daut, W., *Die „halben Christen“ unter den Konvertiten und Gebildeten des 4. und 5. Jahrhunderts n. Chr.*, in: ZMRW 55 (1971) 171-188.
- David, T. W., *Julian of Eclane*, in: DCB 3 (1882) 469-472.
- David, J. A., *De Orosio et Sancto Augustino Priscillianistarum Adversariis*, Den Haag 1930.
- Davies, W., *Wales in the Early Middle Ages*, Leicester 1982.

- Dean, G. W., On the *Question* of the Hellenization of Sicily and Southern Italy During the Middle Ages, in: AHR 52 (1946/7) 74-93.
- De Bruyn, Th., *Constantius* the Tractator, in: JThS 43 (1992) 38-54.
- , *Pelagius' Commentary* on St. Paul's Epistle to the Romans, Oxford 1993.
- De Coninck, L. & D'Hont, M. J., *Theodori* Mopsuesteni Expositionis in Psalmos Iuliano Aecclanensi interprete in Latinum uersae quae supersunt (= CChr. SL 88A), Turnhout 1977.
- De Halleux, A., *Les 12 chapitres* au Concile d'Éphèse, in: RTL 23 (1992) 425-458.
- Dekkers, E., *Traductions grecques* des écrits patristique latins, in: SE 5 (1953) 193-233.
- , *Clavis Patrum Latinorum*, Steenbrugge (1961) <sup>2</sup>1995; = CPL.
- De Labriolle, P., *Rutilius* Claudianus Namatianus et les moines, in: RÊLat 6 (1928) 30-41.
- , *La réaction païenne*, Paris (1934) <sup>2</sup>1942.
- De la Potterie, I., *De interpunctione* et interpretatione v. Io 1,3-4, in: VD 33 (1955) 193-208.
- Delaroche, B., *Saint Augustin* Lecteur et Interprète de Saint Paul, Paris 1996.
- Delehaye, H., *La Translatio* s. Mercurii Beneventum, in: Mél. Godefroid Kurth, Liège 1908, 17-24.
- , *Les légendes grecques* des saints militaires, Paris 1909.
- , *Les recueils antiques* des miracles des Saints, in: AnBoll 43 (1925) 5-85.
- Delling, G., *Eheschließung*, in: RAC 4 (1959) 719-731.
- De Lubac, H., *«Typologie»* et *«Allegorisme»*, in: RSR 34 (1947) 180-226.
- , *Sens spirituel*, in: RSR 36 (1949) 542-576.
- , *Augustinisme* et théologie moderne, Paris 1965.
- Demandt, A., *Magister militum*, in: PRE Suppl. 12 (1970) 553-790.
- , *Die Spätantike*, München 1989.
- De Montcheuil, Y., *La polémique* de saint Augustin contre Julien d'Éclane d'après l'«Opus imperfectum», in: RechSR 44 (1956) 193-218.
- Démougeot, E., *De l'unité* à la division de l'empire Romain (395-410). Essai sur le gouvernement impérial, Paris 1951.
- , A propos des *interventions* du Pape Innocent I<sup>er</sup> dans la politique séc., in: RH 78 (1954) 23-38.
- Den Boeft, J., Rez. *Beatrice*, Tradux peccati, in: VigChr 35 (1981) 307-311.
- Denifle, H., *Die abendländischen Schriftausleger* bis Luther über „iustitia dei“ (Röm 1,17) und „iustificatio“, Mainz 1905.
- De Plinval, G., *Recherches* sur l'œuvre littéraire de Pélage, in: RPhilol 60 (1934) 9-42.
- , Pélage et les premiers *aspects* du Pélagianisme, in: RSPTh 25 (1938) 429-458.
- , *Le problème* de Pélage sous son dernier état, in: RHE 35 (1939) 5-21.
- , *Les luttes* pélagiennes, in: Fliche-Martin, Histoire 4, 110-120.
- , *Pélage*, ses écrits, sa vie et sa réforme, Lausanne 1943.
- , *Essai* sur le style et la langue de Pélage, Fribourg 1947.
- , *Vue d'ensemble* sur la littérature pélagienne, in: RÊLat 29 (1951) 284-294.
- , *La resistencia* a lo sobrenatural. Pelagianismo, humanismo, ateísmo, in: Augustinus 1 (1956) 581-600.
- , *Points de vue* récents sur la théologie de Pélage, in: RSR 46 (1958) 227-236.
- , *Prosper*. Interprète de saint Augustin, in: RechAug 1 (1958) 336-355.
- , *Julien d'Éclane* devant la Bible, in: RevSR 47 (1959) 345-366.
- , *Eutrope*, in: DSp 4 (1961) 1729-1731.
- & La Tullaye, J. de, *La crise* pélagienne 1. Epistula ad Hilariu[m] Syracusanu[m], De perfectione iustitiae hominis, De natura et gratia, De gestis Pelagii (= BAug 21), Paris 1966.
- , *L'heure* est-elle venue de redécouvrir Pélage? In: REAug 19 (1973) 158-162.
- De Saint-Denis, E., *La vitesse* des navires anciens, in: Rev. Archéol. 18 (1941) 121-138.
- , *Mare clausum*, in: RÊLat 25 (1947) 196-214.
- De Simone, S., *Il problema* del peccato originale e Giuliano d'Eclano, Neapel 1950.
- Desmulliez, J., *Paulin* de Nole. Études chronologiques (393-397), in: RechAug 20 (1985) 35-64.
- Dessau, H., Zu den *Quellen* von c. Iul. imp. 4,43, in: Hermes 25 (1890) 471-472.
- De Veer, A., Plagnieux, J., Thonnard, F.-J., *La crise* Pélagienne 2. De gratia Christi et de peccato originali. De natura et origine animae (= BAug 22), Paris 1975.
- Devreesse, R., *Le commentaire* (1) de Théodore de Mopsueste sur les Psaumes, in: RBibl 37 (1928) 340-366; 38 (1929) 35-62.
- , Par quelles *vies* nous sont parvenues les commentaires de Théodore de Mopsueste? In: RBibl 39 (1930) 362-377.
- , *Le commentaire* (2) de Théodore de Mopsueste sur les Psaumes, Vatikanstadt 1939.
- , *Le patriarcat* d'Antioche depuis la paix de l'Eglise jusqu'à la conquête arabe, Paris 1945.

- , *Essai sur Théodore de Mopsueste*, Vatikanstadt 1948.
- De Vries, W., Das eschatologische *Heil* bei Theodor von Mopsuestia, in: OCP 25 (1959) 309-338.
- Dewart, J. M., *The Theology of Grace of Theodore of Mopsuestia*, Washington 1971.
- , *The Influence of Theodore of Mopsuestia on Augustine's letter 187*, in: AugStud 10 (1979) 113-132.
- , *The Christology of the Pelagian Controversy*, in: StPatr 17/3 (1982) 1221-1245.
- Didier, J. C., S. *Augustin* et le baptême des enfants, in: REAug 2 (1956) 109-129.
- , *Observations sur la date de la lettre 98 de Saint Augustin*, in: MSR 27 (1970) 115-117.
- Diesner, H.-J., *Kirche und Staat im spätrömischen Reich*, Berlin 1964.
- , *Fulgentius von Ruspe als Theologe und Kirchenpolitiker*, Stuttgart 1966.
- , *Isidor von Sevilla und das westgotische Spanien*, Berlin 1977.
- , *Fragen der Macht- und Herrschaftsstruktur bei Beda*, Mainz 1981.
- Dihle, A., *The Theory of Will in Classical Antiquity*, Berkeley, Cal. 1982.
- , *Philosophische Lehren von Schicksal und Freiheit in der frühchristlichen Theologie*, in: JAC 30 (1987) 14-28.
- Dill, S. *Roman Society in the Last Century of the Western Empire*, London <sup>2</sup>1905.
- , *Roman Society in Gaul in the Merovingian Age*, London 1926.
- Dillon, J., *The Middle Platonists, 80 BC to AD 220*, London (1977) <sup>2</sup>1996.
- , *Alcinous. The Handbook of Platonism*, Oxford (1993) <sup>2</sup>1995.
- Dilthey, W., *Die Entstehung der Hermeneutik* (= Gesammelte Schriften 5), Leipzig 1924.
- Dinkler, E., *Pelagius*, in: PRE 19 (1937) 226-242.
- Disdier, M.-Th., *Le pélagianisme au concile d'Éphèse*, in: ÉOr 34 (1931) 314-333.
- , *Atticus*, in: DHGE 5 (1931) 161-166.
- Divjak, J., *Sancti Aureli Augustini Epistolae ex duobus codicibus nuper in lucem prolatae*, Wien 1981 (= CSEL 88).
- , *Œuvres de saint Augustin: Lettres 1\*-29\**. Nouvelle édition du texte critique et introduction par J. Divjak, traduction et commentaire par divers auteurs, Paris 1987 (= BAug 46B).
- Diwyer, G. P., *Augustine and the Possibility of a State of Pure Nature*, Rom 1937.
- Dodaro, R., *Church and State*, in: Fitzgerald, Augustine 176-184.
- Dölger, F. J., *Der Exorzismus im althristlichen Taufritual* (= SGKA 3/1-2), Paderborn 1909.
- , *Christliche Grundbesitzer und heidnische Landarbeiter. Ein Ausschnitt aus der religiösen Auseinandersetzung des vierten und fünften Jahrhunderts*, in: AuC 6 (<sup>2</sup>1976) 297-320.
- Döpp, S., *Zeitgeschichte in den Dichtungen Claudians*, Wiesbaden 1980.
- , *Claudius Claudianus*, in: AugL 1/7-8 (1994) 1010-1011.
- Dörrie, H. & Dörries, H., *Erotapokriseis*, in: RAC 6 (1966) 342-370.
- , *Zur Methodik antiker Exegese*, in: ZNW 65 (1974) 121-138.
- Doignon, J., *Un adage du «De finibus» de Cicéron passé inaperçu dans le «Contra Iulianum» d'Augustin*, in: WS 14 (1980) 152-157.
- , *Le bien de Scipion et du béliar: formule du «De republica» ou extrait augustinien du «De finibus» de Cicéron?* In: WJA NF 7 (1981) 117-123.
- , *«Testimonia» d'Hilaire de Poitiers dans le «Contra Iulianum» d'Augustin. Les textes, leur groupement, leur lecture*, in: RBén 91 (1981) 7-19.
- , *Une leçon méconnue du fragment 81 (Müller) de l'«Hortensius» de Cicéron transmis par saint Augustin*, in: RPhilol 55 (1981) 237-244.
- , *«Corpora vitiorum materies». Une formule-cle du fragment sur Job d'Hilaire de Poitiers inspiré d'Origène et transmis par Augustine* (c. Iul. 2,8,27), in: VigChr 35 (1981) 209-221.
- , *Une définition oubliée de l'amour conjugal édenique chez S. Augustin: «pia caritatis adfectus»* (Gen. litt. 3,21,33), in: VetChr 19 (1982) 25-36.
- , *Clichéés cicéroniennes dans la polémique de Julien d'Éclane avec Augustin*, in: RMP NF 125 (1982) 89-95.
- , *J'acquiesce à la loi* (Rom 7,16) dans l'exégèse latine ancienne, in: FZPhTh 29 (1982) 131-139.
- Dolan, J. P., *The Influence of Erasmus, Witzel and Cassander in the Church Ordinances and Reform Proposals of the United Duches [sic!] of Cleve during the Middle Decades of the 16th Century* (= RGST.S 83), Münster 1957.
- Dolbeau, F., *Le sermon 348A de saint Augustin contre Pélage*, in: RechAug 28 (1995) 37-63.
- Dold, A., *Ein asketischer Brief aus dem 5. Jahrhundert im Codex Vindobonensis lat. 954*, in: RBén 51 (1939) 128-136.
- Donini, P.-L., *Alessandro di Afrodisia e i metodi dell'esegesi filosofica*, in: Moreschini, Esegese, parafrasi e compilazione, 107-129.

- Downing, F. G., *Cynics and Early Christianity*, in: Goulet-Cazé, Cynisme 281-304.
- Drecol, V. H., *Die Entstehung der Gnadenlehre Augustins*, Tübingen 1999.
- Drobner, H. R., *Person-Exegese und Christologie bei Augustinus*, Leiden 1986.
- , *Lehrbuch der Patrologie*, Freiburg i. Br. 1994.
- Dubarle, A. M., *La pluralité des péchés héréditaires dans la tradition augustinienne*, in: *REAug* 3 (1957) 113-136.
- Duchesne, L., *Le concile de Turin*, in: *RH* 87 (1905) 278-302.
- , *Le Liber Pontificalis*. Texte, introduction et commentaire, Paris 1886.
- , *Histoire ancienne de l'Eglise* 3, Paris 1911.
- Dünzl, F., *Braut und Bräutigam*. Die Auslegung des Canticum durch Gregor von Nyssa, Tübingen 1992.
- , *Die Canticum-exegese des Gregor von Nyssa und des Origenes im Vergleich*, in: *JAC* 36 (1993) 94-109.
- Duerig, W., „*Disciplina*“ – eine Studie zum Bedeutungsumfang des Wortes in der Sprache der Liturgie und der Väter, in: *SE* 4 (1952) 245-279.
- Duhot, J.-J., *La conception stoïcienne de la causalité*, Paris 1989.
- Du Manoir, H., *Le symbole de Nicée au concile d'Éphèse*, in: *Greg.* 12 (1931) 104-137.
- Dumeige, G., *Le Christ médecin dans la littérature chrétienne des premières siècles*, in: *RivArCrist* 47 (1972) 45-141.
- Dumorge, C. W. & Duggan, Ch., Hrsg., *Studies in Church History* 1, London 1964.
- Dumortier, J., *Jean Chrysostome, A Théodore* (= SC 117), Paris 1966.
- Dumville, D. N., *Some British Aspects of Earliest Irish Christianity*, in: *Ni Chatháin*, Irland 16-24.
- , *Late Seventh or Eighth Century Evidence for the British Transmission of Pelagius*, in: *CMCS* 10 (1985) 39-52.
- Duncan-Jones, R., *The Economy of the Roman Empire*, Cambridge 1974.
- Dunphy, W., *A Manuscript Note on Pelagius' 'De vita christiana'* (Paris, BN lat. 10463), in: *Aug.* 21 (1981) 589-591.
- , *Rufinus the Syrian's 'Books'*, in: *Aug.* 23 (1983) 523-529.
- , *The 'Liber de Fide' of Rufinus the Syrian (?) at the Beginnings of the Pelagian Crisis*, Diss. Inst. Aug., Rom 1984.
- , *Saint Jerome and the Gens Anicia* (ep. 130 to Demetrias), in: *StPatr* 18/4 (1990) 139-145.
- , *Marius Mercator on Rufinus the Syrian*. Was Schwartz Mistaken? In: *Aug.* 32 (1992) 279-288.
- , *Pelagius or Caelestius? An Unidentified Text*, in: *Academia* 65 (1996) 147-165.
- , *Concerning the Synod of Diospolis and Its Acts*, in: *Academia* 63 (1996) 101-107.
- Du Roy, O., *L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin*. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391, Paris 1966.
- Duval, Y.-M., *L'éloge de Théodose dans la «Cité de Dieu»* (V,26,1). Sa place, son sens et ses sources, in: *RechAug* 4 (1966) 135-179.
- , *Le livre de Jonas dans la littérature chrétienne grecque et latine: Sources et influence du commentaire sur Jonas de Jérôme*, Paris 1973.
- , *Julien d'Éclane et Rufin d'Aquilée*. Du concile de Rimini à la répression pélagienne. L'intervention impériale en matière religieuse, in: *REAug* 24 (1978) 243-271.
- , *Julianus Aeclanensis restitutus*. La première édition (incomplète) de l'œuvre de Julien d'Éclane, in: *REAug* 25 (1979) 162-170.
- , *Pelage est-il le censeur inconnu de l'«Adversus Iovinianum» à Rome en 393? Ou: Du «portrait-robot» de l'hérétique chez s. Jérôme*, in: *RHE* 75 (1980) 525-557.
- , *Le «Liber Hieronymi ad Gaudentium»: Rufin d'Aquilée, Gaudence de Brescia et Eusèbe de Crémone*, in: *RBén* 97 (1987) 163-186.
- , *La date du «De natura» de Pélage*. Les premières étapes de la controverse sur la nature de la grâce, in: *REAug* 36 (1990) 257-283.
- , *La lettre de direction (acéphale) à une mère de famille du ms 954 de Vienne (CPL 755)*, in: M. Soetard, Hrsg., *Valeurs dans le stoïcisme. Du Portique à nos jours*, Lille 1993, 203-243.
- Eborowicz, W., *Quelques remarques sur le «contra Iulianum» de s. Augustin*, in: *Augustinus* 12 (1967) 161-164.
- Eck, W., *Der Episkopat im spätantiken Afrika*, in: *HZ* 236 (1983) 265-295.
- Eicher, P., Hrsg., *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe* 1-5, München 1991.
- & Schellong, D., *Neuzeitliche Theologien*, in: Eicher, Handbuch 4, 7-62.
- Elm, S., *Virgins of God. The Making of Asceticism in Late Antiquity*, Oxford 1994.
- Eltester, W., *Marius Mercator*, in: *PRE* 14 (1931) 1831-1835.



- Elton, H. *Warfare in Roman Europe AD 350-425*, Oxford 1996.
- Ensslin, W., *Memor*, in: PRE 15 (1931) 655.
- , *Placidia*, in: PRE 20 (1950) 1910-1931.
- , *Possidius von Calama*, in: PRE 22 (1953) 860-861.
- , *Die Religionspolitik des Kaisers Theodosius d. Gr.*, SBAW.PH 1953, Heft 2, München 1954.
- & Deichgräber, K., *Vindicianus*, in: PRE 2. Reihe, 17 (1961) 29-36.
- Ernst, J., *Pelagianische Studien*, in: Der Katholik 64/2 (1884) 225-259; 65/1 (1885) 241-269.
- Esposito, M., *The Ancient Bobbio Catalogue*, in: JThS 32 (1931) 339-342.
- Esser, H. H., *Thesen und Anmerkungen zum exegetischen Paulusverständnis des Pelagius*, in: Zwischenstation. FS Karl Kupisch, München 1963, 27-42; s. auch: StPatr 7 (1966) 443-461.
- Evans, G. R., *Neither a Pelagian nor a Manichee*, in: VigChr 35 (1981) 232-244.
- Evans, R. F., *Pelagius, Fastidius, and the Pseudo-Augustinian <De vita christiana>*, in: JThS NS 13 (1962) 72-98.
- , *Pelagius' Veracity at the Synod of Diospolis*, in: Sommerfield, Studies 21-30.
- , *Pelagius. Inquiries and Reappraisals*, London 1968.
- , *Four Letters of Pelagius*, New York 1968.
- Ewig, E., *Spätantikes und fränkisches Gallien 1-2*, München 1976-1979.
- , *Die Merowinger und das Frankenreich*, Stuttgart 1988.
- Eyben, E., *Young Priests in Early Christianity*, in: Panchaia. FS Klaus Thraede (= JAC.E 22), Münster 1995, 102-120.
- Fabre, P., *Essai sur la chronologie de l'œuvre de saint Paulin de Nole*, Paris 1948.
- , *Saint Paulin de Nole et l'amitié chrétienne*, Paris 1949.
- Faivre, A., *Diaconus*, in: AugL 2/3-4 (1999) 396-401.
- Farnedi, G., Hrsg., *La celebrazione cristiana del matrimonio*, Rom 1986.
- Favez, Ch., *La satire dans les lettres de Jérôme*, in: RêLat 24 (1946) 209-226.
- , *St. Jérôme peint par lui-même*, Brüssel 1958.
- Federer, K., *Liturgie und Glaube. Eine theologiegeschichtliche Untersuchung*, Fribourg 1950.
- Fedwick, P. J., Hrsg., *Basil of Caesarea. Christian, Humanist, Ascetic*, 1-2, Toronto 1981.
- Feinberg, J., *Noncomparative Justice*, in: PhRev 83 (1974) 297-338.
- Feldmann, E., Schindler, A., Wermelinger, O., *Alypius*, in: AugL 1/1-2 (1986) 245-267.
- Feldmann, E., *Die „Epistula fundamenti“ der nordafrikanischen Manichäer. Versuch einer Rekonstruktion*, Altenberge 1987.
- , *Confessiones*, in: AugL 1/7-8 (1994) 1134-1193.
- Ferguson, J., *Pelagius. A Historical and Theological Study*, Cambridge 1956.
- Fernandez, D., *El pecado original. ¿Mito o realidad?* Madrid 1973.
- Ferngren, G. B. & Amundsen, D. W., *Medicine and Christianity in the Roman Empire. Compatibilities and Tensions*, in: ANRW II.37.3 (1996) 2957-2980.
- Ferreiro, A., *Simon Magus and Priscillian in the Commonitorium of Vincent of Lérins*, in: VigChr 49 (1995) 180-188.
- Fiedrowicz, M., *Petrus, Diakon*, in: LACL 1998, 501.
- Fitschen, K., *Serapion von Thmuis. Echte und unechte Schriften sowie die Zeugnisse des Athanasius und anderer*, Berlin & New York 1992.
- , *Messalianismus und Antimesalianismus*, Göttingen 1998.
- Fitzgerald, A. D., Hrsg., *Augustine Through the Ages*, Grand Rapids, Mich. 1999.
- Fleischhack, E., *Fegfeuer. Die christlichen Vorstellungen vom Geschick der Verstorbenen geschichtlich dargestellt*, Tübingen 1969.
- Fliche, A. & Martin, V., Hrsg., *Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours 3-4*, Paris 1936-1937.
- Floëri, F., *Le pape Zosime et la doctrine augustinienne du péché originel*, AugM 2 (1954) 755-761.
- Flügel, G., Ibn al-Nadim. *Fihrist al-'Ulum*, Leipzig 1871.
- Folliet, G., Hrsg., *Les lettres augustinienes découvertes par Johannes Divjak*, Paris 1983.
- , *<Trahere-contrahere peccatum>. Observations sur la terminologie augustinienne du péché*, in: Homo spiritualis. FS L. Verheijen, Würzburg 1987, 118-137.
- Fontaine, J., *Sulpicius Severus. Vita Martini (= SC 133-135)*, Paris 1967-1969.
- , *L'aristocratie occidentale devant le monachisme aux iv<sup>e</sup> et v<sup>e</sup> siècles*, RSLR 15 (1979) 28-53.
- , *Antike und christliche Werte in der Geistigkeit der Großgrundbesitzer des ausgehenden 4. Jahrhunderts im westlichen Römerreich*, in: Frank, Askese 281-324.
- , *Naissance de la poésie dans l'occident chrétien*, Paris 1981.
- , *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique 1-3*, Paris<sup>2</sup> 1983.

- , *Priscillian*, in: TRE 27 (1997) 449-454.
- Forcellini, A., Hrsg., *Lexicon Totius Latinitatis* 3, Padua 1940.
- Forget, J., *Julien d'Éclane*, in: DTC 8/2 (1925) 1926-1931.
- Fowler, D. P. & P. G., *Virgil* (Publius Vergilius Maro), in: OCD <sup>3</sup>1996, 1603-1607.
- Fraipont, J., *Fulgentius Ruspensis. Opera* (= CChr. SL 91.91A), Turnhout 1968.
- Frank, K. S., Hrsg., *Askese und Mönchtum in der Alten Kirche* (= WdF 409), Darmstadt 1975.
- , *Hoheslied*, in: RAC 16 (1994) 58-87.
- , *Cassian über Cassian*, in: RQ 90 (1995) 183-197.
- , *Johannes Cassianus*, in: RAC 18 (1998) 414-426.
- Fransen, I., *Le commentaire au livre de Job du prêtre Philippe, Maredsous* 1949.
- Franses, D., *Het Job-commentar van Philippus presbyter*, in: De Katholiek 157 (1920) 378-386.
- Frede, H. J., *Pelagius, der irische Paulustext, Sedulius Scottus* (= Aus der Geschichte der lateinischen Bibel 3), Freiburg i. Br. 1961.
- , *Ein neuer Paulustext und Kommentar 1-2* (= Aus der Geschichte der lateinischen Bibel 7-8), Freiburg i. Br. 1973-1974.
- , *Kirchenschriftsteller, Verzeichnis und Sigel* (= Vetus Latina 1/1), Freiburg i. Br. 1981; Aktualisierungsheft, Freiburg i. Br. 1984; Ergänzungen, Freiburg i. Br. 1985; Neuaufgabe 1995.
- , *Vetus Latina-Fragmente zum Alten Testament. Die pelagianische epistula ad quamdam matronam christianam*, Freiburg i. Br. 1996.
- Frede, M., *Die stoische Logik*, Göttingen 1974.
- , *Stoic vs. Aristotelian Syllogistic*, in: AGPh 56 (1974) 1-32.
- Fredriksen, P., *Beyond the Body-Soul-Dichotomy. Augustine on Paul against the Manicheans and the Pelagians*, in: RechAug 23 (1988) 87-114.
- Frend, W. H. C., *The Donatist Church*, Oxford 1952.
- , *Paulinus of Nola and the Last Century of the Roman Empire*, in: JRS 54 (1969) 1-11.
- , *The Two Worlds of Paulinus of Nola*, in: Binns, Literature 100-133.
- , *Town and Country in the Early Christian Centuries*, London 1980.
- , *The Rise of Christianity*, London 1984.
- Freyburger, G., *Burdigala*, in: Der neue Pauly 2 (1997) 857-858.
- Fridh, A. J., *Terminologie et formules dans les Variae de Cassiodore*, Stockholm 1956.
- Frings, U., *Claudius Claudianus. Epithalamium de nuptiis Honorii Augusti*, Meisenheim 1975.
- Frye, D., *Bishops as Pawns in Early Fifth Century Gaul*, in: JEH 42 (1991) 349-361.
- Fürst, A., *Zur Vielfalt altkirchlicher Soteriologie. Augustins Berufung auf Hieronymus im pelagianischen Streit*, in: PhiloPhronesis für Norbert Brox (= GThS 19), Graz 1995, 119-185.
- , *Streit unter Freunden. Ideal und Realität in der Freundschaftslehre der Antike* (= BzA 85), Stuttgart-Leipzig 1996.
- , *Hieronymus über die heilsame Täuschung*, in: ZAC 2 (1998) 97-112.
- , *Augustins Briefwechsel mit Hieronymus* (= JAC.E 29), Münster 1999.
- , *Augustinus im Orient*, in: ZKG 110 (1999) 293-314.
- Fuhrer, Th., *Diodor von Tarsus*, in: LACL 1998, 171-172.
- , *Kommentar*, in: LACL 1998, 381-383.
- Fuhrmann, M., Hrsg., *Christianisme et formes littéraires de l'Antiquité tardive en Occident* (= EnAC 23), Genf 1977.
- , *Die antike Rhetorik*, München <sup>3</sup>1990.
- , *Cicero und die römische Republik*, München 1992.
- , *Rom in der Spätantike*, München 1994.
- Gabba, E., Hrsg., *«Tria corda». Scritti in onore di Arnaldo Momigliano*, Como 1983.
- Galsterer, H., *Coloniae*, in: Der neue Pauly 3 (1997) 76-85.
- Gambino, N., *Le vicende storiche della «sancta Ecclesia Aeclanensis»*, Neapel 1967.
- , *Aeclanum christiana*, Lioni 1982.
- Gams, P. B., *Series episcoporum ecclesiae catholicae 1*, Regensburg-München 1873.
- Garcia-Allen (Garcia-Sanchez), C. A., *Pelagius and Christian Initiation*, Washington, D. C. 1978 (= Ann Arbor, Mich. 1979).
- Garnsey, P. & Whittaker, C. R., *Trade, Industry and the Urban Economy*, in: CAH 13, 312-337.
- Garrigou-Lagrange, R., *Prédestination*, in: DTC 12/1 (1933) 2809-3022.
- Gayraud, M., *L'inscription de Bram (Aude) et les toponymes Eburomagus, Hebromagus, Cobio-magus en Gaule méridionale*, in: Revue archéologique Narbonnaise 3 (1970) 103-114.
- Gebhardt, H., *Die Bedeutung Innozenz' I. für die Entwicklung der päpstlichen Gewalt*, Leipzig 1901.

- Geerard, M. & Glorie, F., *Clavis Patrum Graecorum* 1-5, Turnhout 1974-1985 (= CPG).
- Geerlings, W., *Zur Frage des Nachwirkens des Manichäismus in der Theologie Augustins*, in: ZkTh 93 (1971) 45-60.
- , „*Christus exemplum*“. Studien zur Christologie und Christusverkündigung Augustins (= TTS 13), Mainz 1978.
- , *Hiob und Paulus*. Theodizee und Paulinismus in der lateinischen Theologie am Ausgang des vierten Jahrhunderts, in: JAC 24 (1981) 56-66.
- , *Capriolus*, in: LACL 1998, 118-119.
- , *Prosper Tiro von Aquitanien*, in: LACL 1998, 520-521.
- , *Sprachen* 1-2, in: LACL 1998, 567-568.
- Geffcken, J., *Zur Entstehung und zum Wesen des griechischen wissenschaftlichen Kommentars*, in: Hermes 67 (1932) 397-412.
- Geiger, J. A., *The Origin of the Soul. An Augustinian Dilemma*, Rom 1957.
- Gelsomino, R., *L'epitalamio di Paolino di Nola per Giuliano e Titia (carne 25)*, in: Atti del convegno xxxi cinquantenario della morte di S. Paolino di Nola (431-1981), 20-21 marzo 1982, Rom 1983, 231-230.
- , *Ricerche sull'Epitalamio di Paolino di Nola (carne 25)*,
- George, J. W., *Venantius Fortunatus. A Latin Poet in Merovingian Gaul*, Oxford 1992.
- Georgesco, V. A., *Essai sur le mot «causa» dans le latin juridique*, Bucarest 1936.
- Gesenius, W., Hebräisches und aramäisches *Handwörterbuch* über das Alte Testament, Berlin u. a. 1962.
- Getzeny, H., *Stil und Form der ältesten Papstbriefe bis auf Leo den Großen*, Tübingen 1922.
- Ghellinck, J. de, *Les rétractations de saint Augustin. Examen de conscience de l'écrivain*, in: NRT 57 (1930) 481-500.
- Ghizzoni, F., *Sulpicio Severo*, Rom 1983.
- Gibert, P., *Pêché originel ou problème occidental?* In: Études 371 (1989) 247-255.
- Gibson, M., *Theodore of Mopsuestia: A Fragment in the Bodleian Library*, in: JThS NS 21 (1970) 104-105.
- Gilliard, F.D., *Senatorial Bishops in the Fourth Century*, in: HThR 77 (1984) 153-175.
- Girard, J.-M., *La mort chez S. Augustin, Grandes lignes de l'évolution de sa pensée telle qu'elle apparaît dans ses Traités*, Diss. Fribourg 1986.
- Girardet, K. M., *Appellatio*. Ein Kapitel kirchlicher Rechtsgeschichte in den Kanones des 4. Jahrhunderts, in: Historia 23 (1974) 98-127.
- , *Kaisergericht und Bischofsgericht. Studien zu den Anfängen des Donatistenstreites (312-315) und zum Prozeß des Athanasius von Alexandrien (328-346)*, Bonn 1975.
- Gizewski, C., *Cubicularius*, in: Der neue Pauly 3 (1997) 227.
- Gmelin, U., *Auctoritas, römischer Princeps und päpstlicher Primat*, Berlin-Stuttgart 1936.
- Goldschmidt, R. C., *Paulinus' Churches at Nola*, Amsterdam 1940.
- Gorce, D., *Les voyages, l'hospitalité et le port des lettres dans le monde chrétien des iv<sup>e</sup> et v<sup>e</sup> siècles*, Paris 1926.
- , [Gerontius.] *Vie de Sainte Mélanie* (= SC 90), Paris 1962.
- Gori, F., *Il Praedestinatus di Arnobio il giovane. L'eresiologia contro l'agostinismo*, Rom 1999.
- Gorman, M. M., *The Manuscript Tradition of Eugippius' Excerpta ex operibus Sancti Augustini*, in: RBén 92 (1982) 7-32. 229-265.
- , *The Myth of Hiberno-Latin Exegesis*, in: RBén 110 (2000) 42-85.
- Gosling, J., *Weakness of the Will*, London 1990.
- Gossen, H. & Steier, J., *Schlange*, in: PRE 2. Reihe, 2A (1921) 494-557.
- , *Krokodile & Eidechsen*, in: PRE 11/2 (1922) 1947-1970.
- Gottschalk, H. B., *The Earliest Aristotelian Commentators*, in: Sorabji, Aristotle 55-81.
- Gougaud, L., *Christianity in Celtic Lands*, London 1932.
- , *Les critiques formulées contre les premiers moines d'Occident*, in: RMab 24 (1934) 145-163.
- Goulet-Cazé, M.-O., *L'ascèse cynique*, Paris 1986.
- , Hrsg., *Le cynisme ancien et ses prolongements*, Paris 1993.
- Gourevitch, D., *La gynécologie et l'obstétrique*, in: ANRW II.37.3 (1996) 2083-2146.
- Granfield, P. & Jungmann, J. A., Hrsg., *Kyriakon. FS Johannes Quasten* 1-2, Münster 1970.
- Grant, R. M., *Heresy and Criticism. The Search for Authenticity in Early Christian Literature*, Louisville, Kentucky 1993.
- Grasmück, E. L., *Coercitio. Staat und Kirche im Donatistenstreit*, Bonn 1964.
- Green, R. P. H., *The Poetry of Paulinus of Nola. A Study of his Latinity*, Brüssel 1971.

- , *Paulinus of Nola and the Diction of Christian Latin Poetry*, in: Latomus 32 (1973) 79-85.
- , *Rez. Kohlwes, Dichtung*, in: Gnomon 53 (1981) 604-606.
- , *The Correspondence of Ausonius*, in: Lossau, Ausonius 353-375.
- , *The Works of Ausonius*, Oxford 1991.
- Green, W. M., *Augustine's Use of Punic*, in: PSPUC 11 (1951) 179-190.
- Greenlade, S. L., *The Illyrian Churches and the Vicariate of Thessalonica*, 378-395, in: JThS 46 (1945) 17-30.
- Greer, R. A., *Theodore of Mopsuestia. Exegete and Theologian*, London 1961.
- , *The Analogy of Grace in Theodor of Mopsuestia's Christology*, in: JThS 34 (1983) 82-98.
- Greshake, G., *Gnade als konkrete Freiheit. Eine Untersuchung zur Gnadenlehre des Pelagius*, Mainz 1972.
- Grewe, W., *Gnade und Recht*, Hamburg 1936.
- Griffe, E., *Pro Vincentio Lerinensi*, in: BLE 62 (1961) 26-31.
- , *La Gaule chrétienne à l'époque Romaine* 1-3, Paris 1964-1966.
- , *La date du concile de Turin* (398 ou 417), in: BLE 64 (1973) 289-295.
- Grillmeier, A., *Das polemische Motiv in der Christologie des Nestorius*, in: Scholastik 36 (1961) 330-332.
- , *Konzil und Rezeption. Methodische Bemerkungen zu einem Thema der ökumenischen Diskussion*, in: ThPh 45 (1970) 321-352.
- , *Jesus der Christus im Glauben der Kirche* 1, Freiburg i. Br. <sup>3</sup>1990.
- Grosjean, P., *Notes d'hagiographie celtique*, in: AnBoll 75 (1957) 206-211.
- Gross, J., *Theodor von Mopsuestia, ein Gegner der Erbsündenlehre*, in: ZKG 65 (1953/4) 1-15.
- , *Das Wesen der Erbsünde nach Augustinus*, in: AugM 2 (1954) 773-787.
- , *Cassiodorus und die augustinische Erbsündenlehre*, in: ZKG 69 (1958) 299-308.
- , *Geschichte des Erbsündendogmas. Ein Beitrag zur Geschichte des Problems vom Ursprung des Übels* 1-4, München-Basel 1960-1972.
- , *Entstehungsgeschichte des Erbsündendogmas. Von der Bibel bis Augustinus* (= Geschichte 1), München-Basel 1960.
- , *Entwicklungsgeschichte des Erbsündendogmas im nachaugustinischen Altertum und in der Vorscholastik* (5.-11. Jahrhundert) (= Geschichte 2), München-Basel 1962.
- , *Entwicklungsgeschichte des Erbsündendogmas im Zeitalter der Scholastik* (12.-15. Jahrhundert) (= Geschichte 3), München-Basel 1971.
- , *Entwicklungsgeschichte des Erbsündendogmas seit der Reformation* (= Geschichte 4), München-Basel 1972.
- Grossi, V., *Adversaries and Friends of Augustine*, in: Quasten, Patrology 4, 463-502.
- , *La presenza in filigrana di Origene nell'ultimo Agostino* (426-430), in: Aug. 30 (1990) 423-40.
- , *L'«auctoritas» di Agostino nella dottrina del «peccatum originis» del concilio di Carthagine del 419 al concilio di Trento*, in: Aug. 31 (1991) 329-360.
- , *La cuestión de la voluntad salvífica en los últimos escritos de Agustín* (420-427), in: Augustinus 36 (1991) 127-139.
- Grundmann, H., *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*, Rom 1935.
- , *Bibliographie zur Ketzer Geschichte des Mittelalters* (1900-1966), Rom 1967.
- Guggisberg, H. R., *Grotius, Hugo*, in: TRE 14 (1985) 277-280.
- Guignebert, Ch., *Les demi-chrétiens et leur place dans l'église antique*, in: RHR 88 (1923) 65-102.
- Guillet, J., *Les Exégèses d'Alexandrie et d'Antioche*, in: RSR 34 (1947) 257-302.
- Guthrie, W. K. C., *Aristotle as an Historian of Philosophy*, in: JHS 77 (1957) 35-41.
- Guy, J. C., *Jean Cassien. Institutions cénobitiques* (= SC 109), Paris 1965.
- Guyon, J., *Arles*, in: RAC Suppl. 1/4 (1992) 595-614.
- Hadot, P., *Marius Victorinus. Recherches sur sa vie et ses œuvres*, Paris 1971.
- , *The Harmony of Plotinus and Aristotle According to Porphyry*, in: Sorabji, Aristotle 125-140.
- Haenel, G., *Corpus legum ab imperatoribus romanis ante Iustinianum latarum*, Leipzig 1857.
- Hänggi, A., *Der Kirchenhistoriker Natalis Alexander* (1639-1724), Fribourg 1955.
- Hagendahl, H., *La prose métrique d'Arnobé*, Göteborg 1937.
- , *Latin Fathers and the Classics*, Göteborg 1958.
- , *Zu Augustins Beurteilung von Rom in „De civitate dei“*, in: WS 79 (1966) 509-516.
- , *Augustine and the Latin Classics* 1-2, Göteborg 1967.
- , *Jerome and the Latin Classics*, in: VigChr 28 (1974) 216-227.
- , *Von Tertullian zu Cassiodor*, Göteborg 1983.
- Hahn, A., *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche*, Breslau 1887.

- Hahn, L., *Zum Sprachenkampf im römischen Reich bis auf die Zeit Justinians*, in: Philol. Suppl. 10 (1907) 677-715.
- , *Zum Gebrauch der lateinischen Sprache in Konstantinopel*, in: FS M. Schanz, Würzburg 1912, 173-184.
- Haidacher, S., *Eine unbeachtete Rede des hl. Chrysostomus an Neugetaufte*, in: ZkTh 28 (1904) 168-193.
- Haight, R. D., *Notes on the Pelagian Controversy*, in: Philippine Studies 22 (1974) 26-48.
- Haldon, J. F., *Byzantium in the Seventh Century*, Cambridge 1990.
- Haller, J., *Das Papsttum. Idee und Wirklichkeit*, Tübingen 1934.
- Haller, W., *Iovinianus. Die Fragmente seiner Schriften, die Quellen zu seiner Gechichte, sein Leben und seine Lehre*, Leipzig 1897.
- Halm, C., *Sulpicii Severi Libri qui supersunt* (= CSEL 1), Wien 1866.
- Hamm, U., *Nestorius*, in: LACL 1998, 450-451.
- Hamman, A., *Orosius de Braga et le pélagianisme*, in: BrAug 21 (1967) 346-355.
- , *L'enseignement sur la création dans l'Antiquité Chrétienne*, in: RSR 42 (1968) 1-23.97-122.
- , *John Cassian*, in: Quasten, Patrology 4, 512-523.
- , *Vincent of Lérins*, in: Quasten, Patrology 4, 546-551.
- , *Prosper von Aquitanien*, in: TRE 27 (1997) 525-526.
- Hammermayer, L., *Zur Geschichte der Bibliothek Palatina in der vaticanischen Bibliothek*, in: RQ 55 (1960) 1-42; 57 (1962) 146-174.
- Hammond, C. P., *The last ten years of Rufinus' life and the date of his move south from Aquileia*, in: JThS 28 (1977) 372-429.
- , *A product of a fifth-century scriptorium preserving conventions used by Rufinus of Aquileia 1-2*, in: JThS 29 (1978) 366-391.
- Hansen, G. C., *Sokrates. Kirchengeschichte*, Berlin 1995.
- Hanson, R. P. C., *Saint Patrick: His Origins and Career*, Oxford 1968.
- Harder, R., *Geschichte der Erziehung im klassischen Altertum*, Freiburg i. Br. & München 1957.
- Hardie, A., *Statius and the 'Silvae'*, Liverpool 1983.
- Harkins, P. W., *Chrysostom's 'Sermo ad Neophytos'*, in: StPatr 10 (1970) 112-117.
- Harmand, L., *Le Patronat sur les collectivités publiques*, Paris 1957.
- Harmless, W., *Christ the Pediatrician: Infant Baptism and Christological Imagery in the Pelagian Controversy*, in: AugStud 28 (1997) 7-34.
- , *Baptism*, in: Fitzgerald, Augustine 84-91.
- Harnack, A., *Lehrbuch der Dogmengeschichte* 1-3, Tübingen <sup>2</sup>1888-1890.
- , *Lehrbuch der Dogmengeschichte* 1-3, Tübingen <sup>4</sup>1909-1910.
- , *Über die Herkunft der ersten 48 (47) Päpste*, in: SAB 1904, 1044-1062.
- , *Polychronius*, in: RE 15 (1904) 528.
- , *Die Retraktionen Augustins*, in: SAB 1905, 1096-1131.
- Harries, J., *Sidonius Apollinaris and the Fall of Rome, AD 407-485*, Oxford 1994.
- Harrison, C., *'Who is Free from Sin?' The Figure of Job in the Thought of Saint Augustine*, in: Letture cristiane, 483-488.
- Hartel, W. (G.) von, *S. Thasci Caecili Cypriani Opera Omnia* (= CSEL 3), Wien 1871.
- , *Patristische Studien*, Wien 1895.
- Hartke, W., *Römische Kinderkaiser*, Berlin 1951.
- Hartmann, L. M., *Geschichte Italiens im Mittelalter* I, II/1, II/2, Gotha 1897.1900.1903.
- Hayward, C. T. R., *Saint Jerome's Hebrew Questions on Genesis*, Oxford 1995.
- Heaney-Hunter, J. A. C., *The Links between Sexuality and Original Sin in the Writings of John Chrysostom and Augustine*, Diss. Fordham, New York 1988.
- Heather, P. J., *Goths and Romans 332-489*, Oxford 1991.
- , *The Goths*, Oxford 1996.
- , *Senators and Senates*, in: CAH 13 (1998) 184-210.
- Hedde, R. & Amann, E., *Pélagianisme*, in: DTC 12/1 (1933) 675-715, bes. 702-707.
- Hefele, C. J. von, *Conziliengeschichte* 1-7, Freiburg i. Br. 1855-1874.
- & Leclercq, H., *Histoire des Conciles d'après les documents originaux* II/1, Paris 1908.
- Heim, R., *Prosper von Aquitanien*, in: PRE 23/1 (1957) 880-897.
- Helm, P., Hrsg., *Divine Commands and Morality*, Oxford 1981.
- Helm, R., *Paulinus* 9, in: PRE 18/2 (1949) 2331-2351.
- Hergenröther, Ph., *Die antiochenische Schule und ihre Bedeutung auf exegetischem Gebiete*, Freiburg i. Br. 1866.

- Hermann, A., *Erdbeben*, in: RAC 5 (1960) 1070-1113.
- Hervé de l'Incarnation, P., *La grâce chez Léon le Grand*, in: RTAM 22 (1955) 17-55, 193-212.
- Herzog, R., *Probleme der heidnisch-christlichen Gattungskontinuität am Beispiel des Paulinus von Nola*, in: EnAC 23 (1977) 373-423.
- Herzog, R. & Schmidt, P. L., Hrsg., *Handbuch der lateinischen Literatur der Antike*, München 1989ff. = HLLA.
- Hilberg, I., S. *Eusebii Hieronymi Epistulae* (= CSEL 54-56), Wien 1910-1918.
- Hoffmann, A., *Augustins Schrift De utilitate credendi*, Diss. Münster 1991.
- , *Augustinus. De utilitate credendi. Über den Nutzen des Glaubens*, Freiburg i. Br. 1992.
- Hofmann, F., *Der Kirchenbegriff des heiligen Augustinus in seinen Grundlagen und in seiner Entwicklung*, München 1933.
- Hofmann, H., *Überlegungen zu einer Theorie der nichtchristlichen Epik der lateinischen Spätantike*, in: Philologus 132 (1988) 101-159.
- , *Claudianus 2*, in: Der neue Pauly 3 (1997) 3-6.
- Hofmann, M., *Theologie, Dogma und Dogmentwicklung im theologischen Werk Denis Petau's*, Frankfurt am Main 1976.
- Holdsworth, C. & Wiseman, T. P., Hrsg., *The Inheritance of Historiography*, Exeter 1986.
- Holford-Strevens, L. A., *Fescennini*, in: OCD<sup>3</sup> 1996, 593.
- Holtz, L., *Donat et la tradition de l'enseignement grammatical*, Paris 1981.
- Holum, K. G., *Theodosian Empresses*, Berkeley, Cal. 1982.
- Hombert, P.-M., *Gloria gratiae: se glorifier en Dieu, principe et fin de la théologie augustinienne de la grâce*, Paris 1996.
- , *Nouvelles recherches de chronologie augustinienne*, Paris 2000.
- Honigmann, E., *Juvenal von Jerusalem*, in: DOP 5 (1950) 209-279.
- , *Patristic Studies*, Vatikanstadt 1953.
- , *Annianus, Deacon of Celeda (415 AD)*, in: Honigmann, Studies 54-58.
- Honnay, G., *Caelestius, Discipulus Pelagii*, in: Aug (L) 44 (1994) 271-302.
- Horst, F., *Hiob*, Neukirchen 1969.
- Huber, K. C., *The Pelagian Heresy. Observations on its Social Context*, Ann Arbor 1984.
- Hübner, W., *Disciplina*, in: AugL 2/3-4 (1999) 457-463.
- Huegelmeier, C. T., *Carmen de ingratiss. Prosperi Aquitani*, Washington 1962.
- Hülsemann, C., *Aeclanum*, in: PRE 1/1 (1894) 443-444.
- , *Beneventum*, in: PRE 3/1 (1897) 273-275.
- Hugo, J., *St. Augustine on Nature, Sex and Marriage*, Chicago 1969.
- Hunt, D., *The Successors of Constantine*, in: CAH 13 (1998) 1-43.
- , *Julian*, in: CAH 13 (1998) 44-77.
- , *The Church as a Public Institution*, in: CAH 13 (1998) 238-276.
- Hunt, E. D., *Palladius of Helenopolis: A party and its supporters in the church of the late fourth century*, in: JThS 24 (1973) 456-480.
- , *Holy Land Pilgrimage in the Later Roman Empire A.D. 312-460*, Oxford 1982.
- Hunter, D. G., *Augustinian Pessimism? A New Look at Augustine's Teaching on Sex, Marriage and Celibacy*, in: AugStud 25 (1994) 153-177.
- Huss, W., *Geschichte der Karthager*, München 1985.
- Jacquín, A. M., *La question (1) de la prédestination aux v<sup>e</sup> et vi<sup>e</sup> siècles. S. Augustin*, in: RHE 5 (1904) 265-283, 725-754.
- , *La question (2) de la prédestination aux v<sup>e</sup> et vi<sup>e</sup> siècles. S. Prosper d'Aquitaine, Vincent de Lérins, Cassien*, in: RHE 7 (1906) 269-300.
- , *A quelle date apparaît le terme «Semipélagien»*, in: RSPT 1 (1907) 506-508.
- , *La prédestination d'après saint Augustin*, in: MAG 2 (1931) 853-878.
- Jäntschi, J., *Führt der Ambrosiaster zu Augustinus oder Pelagius?* In: Scholastik 9 (1934) 92-99.
- Jakobi, R., *Emendationen zu den exegetischen Schriften des Julian von Aeclanum*, in: RhMus 137 (1994) 97-99.
- Jalland, T., *The Life and Times of St. Leo the Great*, London 1941.
- James, N. W., *Leo the Great and Prosper of Aquitaine*, in: JThS NS 44 (1993) 554-584.
- Janin, R., u. a., *Les Églises et les Monastères des Grands Centres Byzantins*, Paris 1975.
- Jay, P., *L'exégèse de saint Jérôme d'après son «Commentaire sur Isaïe»*, Paris 1985.
- Jeanjean, B., *Saint Jérôme et l'hérésie*, Paris 1999.
- Jenal, G., *Italia ascetica atque monastica. Das Asketen- und Mönchtum in Italien von den Anfängen bis zur Zeit der Langobarden (ca. 150/250-604)* 1-2, Stuttgart 1995.

- Jeremias, J., *Der Prophet Hosea*, Göttingen 1983.
- Jonas, H., *Augustinus* und das paulinische Freiheitsproblem. Eine philosophische Studie zum pelagianischen Streit, Göttingen <sup>2</sup>1965.
- Jones, A. H. M., Were the Ancient *Heresies* National or Social Movements in Disguise, in: JThS NS 10/2 (1959) 280-295.
- , *The Later Roman Empire* 1-3, Oxford 1964.
- , *The Cities of the Eastern Roman Provinces*, Oxford <sup>2</sup>1971.
- , *The Roman Economy*, Oxford 1974.
- , *Church Finance* in the 5th and 6th Centuries, in: Jones, *Economy* 339-349; ursprüngl. in: JThS 11 (1960) 84-94.
- & Sherwin-White, S., *Apamea*, in: OCD <sup>3</sup>1996, 118.
- Jones, E. S. P., *Julian*, Bishop of Aeclanum, Exegete and Theologian, Diss. St. Andrews 1965.
- Joosen, J. C. & Waszink, J. H., *Allegorese*, in: RAC 1 (1950) 283-293.
- Jourjon, M., *Ferrand*, diacre de Carthage, in: DSp 5 (1964) 181-183.
- , *Fulgence de Ruspe*, in: DSp 5 (1964) 1612-1615.
- Jülicher, A., *Fulgentius*, in: PRE 7/1 (1910) 214-215.
- , *Rez. Vaccari*, in: TLZ 41 (1916) 78-79.
- , *Julianus* (12), in: PRE 10/1 (1917) 19-22.
- , *Itala*. Das Neue Testament in altlateinischer Überlieferung 1-4, Berlin 1938-1963.
- Jugie, M., u. a., *Éphèse*, Concile de, in: DTC 5 (1913) 137-163.
- , u. a., *Nestorius* et la controverse nestorienne, Paris 1912.
- Jungkuntz, R. P., *Fathers*, Heretics and Epicurians, in: JEH 17 (1966) 3-10.
- Kaczynski, R., *Johannes Chrysostomus*, in: LACL 1998, 336-343.
- Kaden, E. H., *Die Edikte gegen die Manichäer von Diokletian bis Justinian*, in: FS H. Lewald, Basel 1953, 55-68.
- Kahane, H. & R., *Greek in Southern Italy III. Byzantine Notes*, in: ByZ 66 (1973) 1-37.
- Kalckhoff, A., *Karl der Große*, München 1987.
- Kalff, A., Ps.-Hieronymi „*De septem ordinibus ecclesiae*“, Diss. Würzburg 1938.
- Kamesar, A., *Jerome*, Greek Scholarship, and the Hebrew Bible, Oxford 1993.
- Kannengiesser, Ch., Hrsg., *Jean Chrysostome* et Augustin, Paris 1975.
- Karpp, H., *Probleme altchristlicher Anthropologie*, Gütersloh 1950.
- Karrer, L., *Die historisch-positive Methode des Theologen Dionysius Petavius*, München 1970.
- Kaser, M., *Infamia und Ignorantia* in den röm. Rechtsquellen, in: ZSRG.K 73 (1956) 220-278.
- Kattenbusch, F., *Das apostolische Symbol* 2, Leipzig 1900.
- Kauffmann, G., *Atabulus*, in: PRE 1/2 (1896) 1886.
- Keller, O., *Die antike Tierwelt* 1-2 (Stuttgart-Leipzig 1909.1913), Hildesheim 1963.
- Kelly, Ch., *Emperors*, Government and Bureaucracy, in: CAH 13 (1998) 138-183.
- Kelly, J. F., *Pelagius*, Pelagianism and the Early Christian Irish, in: *Mediaevalia* 4 (1978) 99-128.
- , *Hiberno-Latin Theology*, in: Löwe, *Iren* 549-567.
- Kelly, J. N. D., *Jerome*. His Life, Writings and Controversies, London 1975.
- , *Altchristliche Glaubensbekenntnisse*. Geschichte und Theologie, Göttingen <sup>2</sup>1993.
- , *Golden Mouth*. The Story of John Chrysostom, Ascetic, Preacher, Bishop, London 1995.
- Kenney, E. J., *The Classical Text*, Berkeley, Cal. 1974.
- Kenney, J. F., *Sources for the Early History of Ireland* 1, New York 1929.
- Kessler, A., *Reichtumskritik und Pelagianismus*, Fribourg 1999.
- Keydell, R., *Epithalamium*, in: RAC 5 (1962) 927-943.
- Kienerk, V., *L'art dans le duché de Naples et dans les villes byzantines de l'Italie du sud avant le xe siècle*, in: E. Bertaux, *L'art dans l'Italie méridionale*, *Aggiornamento dell'opera di Emile Bertaux* 4, Rom 1978, 215-218.
- Kihn, H., *Die Bedeutung der antiochenischen Schule auf dem exegetischen Gebiete, nebst einer Abhandlung über die ältesten christlichen Schulen*, Weissenburg 1866.
- , Über *θεωρία* und *ἀλλογραφία* nach den verlorenen hermeneutischen Schriften der Antiochener, in: ThQ 62 (1880) 531-582.
- , *Theodor von Mopsuestia und Junilius Africanus als Exegeten*, Freiburg i. Br. 1880.
- King, H., *Soranus*, in: OCD <sup>3</sup>1996, 1426.
- , *Hippocrates' Women*. Reading the Female Body in Ancient Greece, London 1998.
- Kirmer, I., *Das Eigentum des Fastidius im pelagianischen Schrifttum*, St. Ottilien 1938.
- Kisch, G., *Pseudo-Philos 'Liber Antiquitatum Biblicarum'*, Notre Dame, Ind. 1949.
- Klasen, F., *Die innere Entwicklung des Pelagianismus*, Freiburg i. Br. 1882.

- Klein, R., *Symmachus*. Eine tragische Gestalt des ausgehenden Altertums, Darmstadt 1971.
- Klinkenberg, H.-M., *Papsttum und Reichskirche bei Leo d. Gr.*, in: ZSRG.K 38 (1952) 37-112.
- , *«Unus Petrus – Generalitas ecclesiae» bei Augustinus*, in: Wilpert, Universalismus 216-242.
- Koch, G., *Die Heilsverwirklichung bei Theodor von Mopsuestia*, München 1965.
- Koch, H., *Vincentius von Lerinum und Marius Mercator*, in: ThQ 81 (1899) 396-434.
- , *Vinzenz von Lérins und Gennadius*, Leipzig 1907.
- , *Cyprian und der römische Primat*, Berlin 1910.
- , *Cyprianische Untersuchungen*, Bonn 1926.
- , *Cathedra Petri*. Neue Untersuchungen über die Anfänge der Primatslehre, Berlin 1930.
- , *Pelagio e la lettera agli Ebrei*, in: Religio 11 (1935) 21-30.
- Koeniger, A. M., Hrsg., *Beiträge zur Geschichte des christlichen Altertums und der Byzantinischen Literatur*. FS Albert Ehrhard, Bonn-Leipzig 1922.
- Kohlwes, K., *Christliche Dichtung und stilistische Form bei Paulinus von Nola*, Bonn 1979.
- Kohns, H. P., *Versorgungskrisen und Hungerrevolten im spätantiken Rom*, Bonn 1961.
- Koopmans, J. H., *Augustine's First Contact with Pelagius and the Dating of the Condemnation of Caelestius at Carthage*, in: VigChr 8 (1954) 149-153.
- Krabbe, K. C., *Epistula ad Demetriadem de vera humilitate*. A Critical Text and Translation with Introduction and Commentary, Washington 1965.
- Krauthheimer, R., *Rom. Schicksal einer Stadt (312-1308)*, München 1987; ursprüngl. Rome. Profile of a City, 312-1308, New Jersey 1980.
- Kretzmann, N., u. a., *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge 1982.
- Krüger, G., *Rez. Bruckner, Julian*, in: TLZ 23 (1898) 249.
- , *Marius Mercator*, in: RE 12 (1903) 342-344.
- , *Ferrandus und Fulgentius*, in: Harnack-Ehrung, Leipzig 1921, 219-231.
- Kubitschek, W., *Karten*, in: PRE 10 (1919) 2022-2149.
- Kümmel, W. G., *Römer 7 und das Bild des Menschen im Neuen Testament*, München 1974.
- Künstle, K., *Die Schriften des britischen Bischofs Fastidius*, in: ThQ 82 (1900) 193-204.
- Kukula, C., *Die Mauriner Ausgabe des Augustinus*. Ein Beitrag zur Geschichte der Literatur und der Kirche im Zeitalter Ludwigs XIV., in: SBKAW.PH (Wien) 121 5/1; 122 8/2 (1890); 127 5/3/1 (1882); 138 5/3/2 (1898).
- Kunzelmann, A., *Die Chronologie der Sermones des hl. Augustinus*, in: MAg 2, 417-520.
- La Bonnardière, A. M., *Le cantique des cantiques dans l'œuvre de saint Augustin*, in: REAug 1 (1955) 225-237.
- , *Les commentaires simultanés de Mt 6,12 et 1 Joh 1,8 dans l'œuvre des Saint Augustin*, in: REAug 1 (1955) 129-148.
- , *«Tu es Petrus.» La péripécie Mt 16,13-23 dans l'œuvre de saint Augustin*, in: Irénikon 34 (1961) 451-499.
- , *Biblia Augustiniana*. Les douze *Petits Prophètes*, Paris 1963.
- , *Quelques remarques sur les citations scripturaires du De gratia et libero arbitrio*, in: REAug 9 (1963) 77-85.
- , *Recherches de chronologie augustiniennne*, Paris 1965.
- , *La lacune de l'Épistula 177 de Saint Augustin*, in: REAug 15 (1969) 63-65.
- , *Biblia Augustiniana*. *Le livre de la Sagesse*, Paris 1970.
- , *Jérôme «informateur» d'Augustin au sujet d'Origène*, in: REAug 20 (1974) 42-54.
- , *Aurélius de Carthage*, in: AugL 1/4 (1990) 550-566.
- Lagarde, P. de, *Onomastica Sacra*, Göttingen (1870) <sup>2</sup>1887.
- Lagrange, M. J., *Les rétractations exégétiques de saint Augustin*, in: MAg 2 (1931) 373-396.
- Laistner, M. L. W., *Antiochene Exegesis in Western Europe during the Middle Ages*, in: HThR 40 (1947) 19-31.
- , *Thought and Letters in Western Europe A. D. 500 to 900*, London <sup>2</sup>1957.
- Laks, A., *Diogène d'Apollonie*, Paris 1983.
- Lamberigts, M., *Julianus van Aeclanum*. Een kritische biografie, Diss. Löwen 1984.
- , *Les évêques pélagiens déposés, Nestorius et Éphèse*, in: Aug (L) 35 (1985) 264-280.
- , *A Short Note on the Paterniani*, in: REAug 31 (1985) 270-274.
- , *Some Remarks on the Critical Edition of the Preserved Fragments of Julian of Aeclanum*, in: RTAM 54 (1987) 238-239.
- , *De polemiek tussen Julianus van Aeclanum en Augustinus van Hippo*. Een bijdrage tot de theologieggeschiedenis van de tweede pelagiaanse controverse (418-430), Diss. Löwen 1988.
- , *Julian of Aeclanum*. A Plea for a Good Creator, in: Aug (L) 38 (1988) 5-24.



- , *Augustine*, Julian of Eclanum and E. Pagels' 'Adam, Eve and the Serpent', in: Aug (L) 39 (1989) 393-435.
- , *Julien d'Eclane et Augustine d'Hippone*. Deux conceptions d'Adam, in: Aug (L) 40 (1990) 373-410.
- , Augustine and Julian of Aclanum on *Zosimus*, in: Aug (L) 42 (1992) 311-330.
- , Julian of Aclanum on *Grace*. Some Considerations, in: StPatr 27 (1993) 342-349.
- , Julian and Augustine on the Origin of the *Soul*, in: Aug (L) 44 (1996) 243-260.
- , *Julian of Eclanum*, in: Fitzgerald, Augustine 478-479.
- , *Caelestius*, in: Fitzgerald, Augustine 114-115.
- , *Innocentius*, in: Fitzgerald, Augustine 451-452.
- , *Jansenius*, Cornelius, in: Fitzgerald, Augustine 459-460.
- , *Was Augustine a Manichean?* The Assessment of Julian of Aclanum, in: J. Van Oort und O. Wermelinger, Augustine on Manicheism, Leiden 2001, 113-136.
- Lambert, B., *Bibliotheca Hieronymiana Manuscripta* 1-7, Steenbrugge 1969-1972.
- Lambert, M. D., *Medieval Heresy*, London (1977) <sup>2</sup>1992.
- Lamberz, E., Zur *Form* des philosophischen Kommentars, in: Pépin-Saffrey, Proclus 1-10.
- Lamirande, E., La *signification* de «christianus» dans la théologie de S. Augustin et la tradition ancienne, in: REAug 9 (1963) 221-234.
- , *Paulin de Milan e la «Vita Ambrosii»*, Paris 1983.
- , *Christianus*, in: AugL 1/5-6 (1992) 842-845.
- Lamoreaux, J. C., *Episcopal Courts* in Late Antiquity, in: JECS 3 (1995) 143-167.
- Lancel, S., *Actes de la Conférence de Carthage en 411* 1-2 (= SC 194-195), Paris 1972.
- , A propos des *lettres* des saint Augustin et de la Conference de Carthage 411, in: RHE 77 (1982) 446-454.
- , *Calama*, in: AugL 1/5-6 (1992) 705-707.
- , *Carthago*, in: AugL 1/5-6 (1992) 759-771.
- , *Conlatio Carthaginensis*, in: AugL 1/7-8 (1994) 1204-1209.
- , *Defensor civitatis* (plebis), defensor ecclesiae, in: AugL 2/1-2 (1996) 261-263.
- , *Donatistae* I, in: AugL 2/3-4 (1999) 606-622.
- , *Saint Augustin*, Paris 1999.
- Langen, J., *Geschichte der römischen Kirche bis zum Pontifikat Leos I.*, Bonn 1881.
- Langgärtner, G., *Die Gallienpolitik der Päpste im 5. und 6. Jahrhundert*. Eine Studie über den apostolischen Vikariat von Arles, Bonn 1964.
- Langlois, P., *Fulgentius von Ruspe*, in: RAC 8 (1972) 632-661.
- Langslow, D. R., *Medical Latin in the Roman Empire*, Oxford 2000.
- Lanzoni, F., *Le Diocesi d'Italia dalle origine al principio del secolo vii* (an. 604), Faenza 1927.
- Lapeyre, G.-G., *Fulgence de Ruspe*, Paris 1929.
- Lardet, P., *Saint Jérôme*. Apologie contre Rufin (= SC 303), Paris 1983.
- Lassandro, D., *Note sugli epigrammi di Prospero*, in: VetChr 8 (1971) 211-222.
- Lauras, A., *Études sur saint Léon le Grand*, in: RSR 49 (1961) 481-499.
- Lausberg, H., *Handbuch der literarischen Rhetorik*, München 1960.
- Lazzati, G., Hrsg., *Ambrosius episcopus*. Atti del congresso internazionale di studi ambrosiani nel xvi centenario della elevazione di sant' Ambrogio alla cattedra episcopale, Mailand 1976.
- Leanza, S., *Paulinus von Nola*, in: TRE 26 (1996) 129-133.
- Leff, G. A., *Bradwardine and the Pelagians*, Cambridge 1957.
- , *Heresy in the Latin Medieval Age* 1, Manchester 1967.
- Lehmann, P., *Iohannes Sichardus und die von ihm benutzten Bibliotheken und Handschriften*, München 1911.
- Lemarié, J., *Chromace d'Aquilée*. Sermons 1-2 (= SC 154. 164), Paris 1969-1970.
- Lepellet, C. & Lancel, S., *Africa*, in: AugL 1/1-2 (1986) 180-219.
- Lepka, A., *L'originalité des répliques de Marius Mercator à Julien d'Eclane*, in: RHE 27 (1931) 572-579.
- Leppin, H., *Von Constantin dem Grossen zu Theodosius II.* Das christliche Kaisertum bei den Kirchenhistorikern Sokrates, Sozomenus und Theodoret, Göttingen 1996.
- Lera, J. M., *Théodore* (3) de Mopsueste, in: DSp 15 (1991) 385-400.
- Leroy, F. J., *Ps.-Chrysostomica: Jean de Jérusalem: vers une résurrection littéraire?* In: StPatr 10 (= TU 107) Berlin 1970, 131-136.
- & Glorie, F., *Eusebius Gallicanus*. Collectio Homiliarum (= CChr. SL 101.101A.101B), Turnhout 1970-1971.

- Letter, P. de, *Prosper of Aquitaine*. Defense of St. Augustine (= ACW 32), London 1963.
- Letture cristiane dei Libri Sapienziali. xx incontro di studiosi dell'antichità cristiana, 9-11 maggio 1991 (= SEAug 37), Rom 1992.
- Leumann, M., Hofmann, J. B., Szantyr, A., Lateinische *Grammatik* 1-2, München 1965.
- Levick, B., *Roman Colonies in Southern Asia Minor*, Oxford 1967.
- Levison, W., Bischof *Germanus* von Auxerre und die Quellen zu seiner Geschichte, in: NAGÄDG 29 (1904) 95-175.
- , *England and the Continent in the Eighth Century*, Oxford 1946.
- Levy, E., Von den römischen *Anklagevergehen*, in: ZSRG.R 53 (1933) 151-233.
- Leyser, C., *Semi-Pelagianism*, in: Fitzgerald, Augustine 761-766.
- Liébaert, J., *Éphèse* (2), Concile de, in: DHGE 15 (1963) 561-574.
- , *Ephesus*, ökumenische Synode (431), in: TRE 9 (1982) 753-755.
- Liebeschuetz, J. H. W. G., Did the *Pelagian Movement* Have Social Aims? In: *Historia* 12 (1963) 227-241.
- , *Pelagian Evidence on the Last Period of Roman Britain*, in: *Latomus* 26 (1967) 436-447.
- , *Friends and Enemies of John Chrysostom*, in: Moffat, A., Hrsg., *Maistor: Classical, Byzantine and Renaissance Studies for Robert Browning*, Canberra 1984.
- , *Barbarians and Bishops*, Oxford 1990.
- , *Hochschule*, in: RAC 15 (1991) 858-911.
- Lienhard, J. T., *Paulinus of Nola in the Literary Tradition*, in: *Paradosis. Studies in Memory of E. A. Quain*, New York 1976, 35-45.
- , *Paulinus of Nola and Early Western Monasticism*, Köln & Bonn 1977.
- , *Friendship in Paulinus of Nola and Augustine*, in: *Collectanea Augustiniana*. FS T. J. van Bavel 1, Löwen 1990, 279-296.
- , Muller, E. C., Teske, R. J., Hrsg., *Augustine. 'Presbyter factus sum'* (= *Collectanea Augustiniana* 2), New York 1992.
- Lietzmann, H., *Der Psalmenkommentar Theodors von Mopsuestia*, in: SAB 17 (1902) 334-346.
- , *Leo I.*, in: PRE 12/2 (1925) 1962-1973.
- , *Zur Entstehungsgeschichte der Briefsammlung Augustins*, in: SAB 23 (1930) 356-388.
- , *Rez. Devreesse, Commentaire* (2), in: DLZ 61 (1940) 841-843.
- Lieu, S. N. C., *Manicheism in the Later Roman Empire and Medieval China*, Tübingen <sup>2</sup>1992.
- Lilienfeld, F. von & Mühlenberg, E., Hrsg., *Gnadenwahl und Entscheidungsfreiheit in der Theologie der Alten Kirche*, Erlangen 1980.
- Limberis, V., *Divine Heiress*, London 1994.
- Lintott, A., *Imperium Romanum. Politics and Administration*, London 1993.
- Lippold, A., *Quodduultdeus*, in: PRE 47 (1963) 1396-1398.
- , *Xystos III.*, in: PRE 9A/2 (1967) 2184-2188.
- , *Theodosios (2) I.*, in: PRE Suppl. 13 (1973) 837-961.
- , *Theodosios (3) II.*, in: PRE Suppl. 13 (1973) 961-1044.
- , *Theodosius der Große und seine Zeit*, München <sup>2</sup>1980.
- Löhr, W., *Theodotus der Lederarbeiter und Theodotus der Bankier*, in: ZNW 87 (1996) 101-125.
- , *Pelagius' Schrift <de natura>: Rekonstruktion und Analyse*, in: RechAug 31 (1999) 235-294.
- , *Julianus* (16), in: *Der Neue Pauly* 6 (1999) 15.
- Lössl, J., *The One (unum). A guiding concept in De uera religione*, in: REAug 40 (1994) 79-103.
- , *Afrika und die Afrikaner als heilsgeschichtliches Symbol*, in: GuL 67 (1994) 205-218.
- , *Auf den Spuren des Intellectus Gratiae. 300 Jahre Erforschung von Augustins Römerbriefexegese*, in: *Philophronesis für Norbert Brox* (= GThS 19), Graz 1995, 187-227.
- , *Wege der Argumentation in Augustinus' <De libero arbitrio>*, in: ThPh 70 (1995) 321-354.
- , *Intellectus Gratiae. Die erkenntnistheoretische und hermeneutische Dimension der Gnadenlehre Augustins von Hippo*, Leiden 1997.
- , *Satire, Fiction and Reference to Reality in Jerome's ep. 117*, in: VigChr 52 (1998) 172-192.
- , *'Te Apulia genuit' (c. Iul. imp. 6.18). Some Notes on the Birthplace of Julian of Aeclanum*, in: REAug 44 (1998) 223-239.
- , „Ein überaus heilsames Übel“ – Augustinus über den Schmerz, in: WiWei 62 (1999) 3-25.
- , *Dolor (dolere)*, in: AugL 2/3-4 (1999) 581-591.
- , *Augustinus im Regensburger Buch* (1541), in: ZKG 111 (2000) 28-55.
- , *Augustine on the Will*, in: Stone-Pink, Will.
- , *Julian of Aeclanum's Tractatus* in Osee, Iohel, Amos, in: Aug (L) 51 (2001) 5-31.
- , *Julian of Aeclanum on Pain*, in: JECS (in Vorbereitung).

- Löwe, H., Hrsg., *Die Iren und Europa im frühen Mittelalter 1-2*, Stuttgart 1982.
- Lombardo, L., *Aeclanum*, in: Locri Epizefiri, 1982, 813-816.
- Long, A. A., Hrsg., *Problems in Stoicism*, London 1971.
- , *Freedom and Determinism in the Stoic Theory of Human Action*, in: Long, *Problems* 173-199.
- , *Dialectic and the Stoic Sage*, in: Rist, *The Stoics*, 101-124.
- , *Cicero's Plato and Aristotle*, in: Powell, *Cicero* 37-61.
- , *Stoic Studies*, Cambridge 1996.
- Loofs, F., *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, Tübingen <sup>2</sup>1890 (<sup>4</sup>1906).
- , *Nestoriana*, Leipzig 1905.
- , *Nestorius*, in: RE 13 (1903) 736-749.
- , *Pelagius und der pelagianische Streit*, in: RE 15 (1904) 747-774; 24 (1913) 310-312.
- , *Semipelagianismus*, in: RE 18 (1906) 192-203.
- , *Nestorius and His Place in Christian Doctrine*, Cambridge 1914.
- Lorenz, R., *Der Augustinismus* Prosperi von Aquitanien, in: ZKG 73 (1963) 217-252.
- , *Die Anfänge des abendländischen Mönchtums im 4. Jahrhundert*, in: ZKG 77 (1966) 1-61.
- Lossau, M. J., *Ausonius* (= WdF 652), Darmstadt 1991.
- Louth, A., *Messalianism and Pelagianism*, in: StPatr 17/1 (1982) 127-135.
- Lovejoy, A. O. & Boas, G., *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*, Baltimore 1935.
- Lucas, J. R., *Pelagius and S. Augustine*, in: JThS NS 22 (1971) 73-85.
- Ludwig, D. L., *Der sogenannte Indiculus des Possidius*, Göttingen 1984.
- Ludwig, G., *Cassiodor*. Über den Ursprung der abendländischen Schule, Frankfurt am Main 1967.
- Lütcke, K. M., *Auctoritas bei Augustinus*. Mit einer Einleitung zur römischen Vorgeschichte des Begriffes, Tübingen 1968.
- , *Ars*, in: AugL 1/3 (1988) 459-465.
- , *Auctoritas*, in: AugL 1/4 (1990) 498-510.
- Lumpe, A., *Die Synode von Turin vom Jahre 398*, in: AHC 4 (1972) 7-25.
- Maassen, F., *Geschichte der Quellen und der Literatur des kanonischen Rechts im Abendlande bis zum Ausgang des Mittelalters*, 1. Graz 1870.
- MacMullen, R., *Christianizing the Roman Empire* (A.D. 100-400), Yale UP, New Haven 1984.
- , *Christianity and Paganism in the 4th to 8th Centuries*, Yale UP, New Haven 1997.
- MacQueen, D. J., *John Cassian on Grace and Free Will with Particular Reference to Institutio xiii and Collatio xii*, in: ThAM 44 (1977) 5-28.
- Madec, G., *Saint Ambroise et la philosophie*, Paris 1974.
- , Hrsg., *Ambroise de Milan*, Paris 1974.
- , *«Christus scientia et sapientia nostra»*. Le principe de cohérence de la doctrine augustinienne, in: RechAug 10 (1975) 77-85.
- , *Du nouveau dans la correspondance augustinienne*, in: REAug 27 (1981) 55-66.
- , *Philosophia christiana*. Augustin, contra Iulianum 4,14,72, in: Mélanges M. de Gandillac, Paris 1985, 585-597.
- , *Les «Annales Augustiniennes»: Lenain de Tillemont et la «Vita Augustini» des Mauristes*, in: Troisième centenaire de l'édition mauriste de saint Augustin. Communications présentées au colloque des 19 et 20 avril 1990, Paris 1990, 215-233.
- , *Cor*, in: AugL 2/1-2 (1996) 1-6.
- Mailer, J. L., *L'épiscopat de l'Afrique romaine, vandale, et byzantin*, Rom 1973.
- Maillet de la Tour-Landry, M. de, *Recherches sur les origines de Bordeaux chrétienne*, Paris 1960.
- Malingrey, A.-M., *Une ancienne version latine du texte de Jean Chrysostome «quod nemo laeditur»*, in: SE 16 (1965) 320-354.
- , *La tradition latine d'un texte de Jean Chrysostome (Quod nemo laeditur)*, in: StPatr 7 (1966) 248-254.
- , *Jean Chrysostome. Sur le sacerdoce* (= SC 272), Paris 1980.
- Mandouze, A., *Prosopographie de l'Afrique chrétienne 303-533* (= Prosopographie chrétienne du Bas Empire 1), Paris 1982.
- , *Alypius*, in: Mandouze, *Prosopographie* 53-65.
- , *Honoratus* (4), in: Mandouze, *Prosopographie* 564-565.
- Mangelsdorff, E. A., *Das lyrische Hochzeitsgedicht bei den Griechen und Römern* (= Wissenschaftliche Beilage zum Jahresbericht der Hansa-Schule), Hamburg 1913.
- Manselli, R., *Henri de Lausanne*, in: DSp 7/1 (1968/9) 220-221.
- Mansfeld, J., *Diogenes Laertios on Stoic Philosophy*, in: Mansfeld, *Studies* 343-428; ursprüngl. in: Elenchos 7 (1986) 297-382.

- , *Studies in the Historiography of Greek Philosophy*, Assen 1990.
- , *Prolegomena*. Questions to be settled before the study of an author or text, Leiden 1994.
- Marandino, P., *Giuliano di Aeclanum*, S. Angelo dei Lombardi 1987.
- Marcone, A., Late Roman *Social Relations*, in: CAH 13 (1998) 338-370.
- Marcovich, M., *Prosper of Aquitaine*. De providentia diuina, Leiden 1989.
- Mariès, L., *Extraits du Commentaire de Diodore de Tarse sur les Psaumes*, in: RechSR 9 (1919) 79-101.
- , *Études préliminaires à l'édition de Diodore de Tarse sur les Psaumes*, Paris 1933.
- Markus, R. A., *Saeculum*. History and Society in the Theology of St. Augustine, Cambridge 1970.
- , *Pelagianism*. Britain and the Continent, in: JEH 37 (1986) 191-204.
- , *The Legacy of Pelagius*, in: Williams, Making 214-234.
- , *Chronicle and Theology*. Prosper of Aquitaine, in: Markus, Sacred and Secular, ursprüngl. in: Holdsworth-Wiseman, Inheritance, 31-43.
- , *The End of Ancient Christianity*, Cambridge 1990.
- , *Augustine's Confessions and the Controversy with Julian of Eclanum*. Manicheism Revisited, in: Aug (L) 41 (1991) 913-925.
- , *Sacred and Secular*. Studies on Augustine and Latin Christianity, Aldershot 1994.
- Marrou, H. I., *Augustinus und das Ende der antiken Bildung*, Paderborn 1982; ursprüngl. Saint Augustin et la fin de la culture antique, Paris (1938) <sup>4</sup>1958.
- , Jean Cassien à Marseille, in: RMA 1 (1945) 5-26.
- , *La technique de l'édition à l'époque patristique*, in: VigChr 3 (1949) 209-224.
- , *La canonisation de Julien d'Éclane*, in: Marrou, Patristique et Humanisme, 373-377; urspr. in: HJG 77 (1957) 434-437 (= Theologie aus dem Geist der Geschichte. FS Berthold Altaner).
- , *Saint Augustin et l'Augustinisme*, Paris 1955.
- , *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, Paris 1965; engl. Übers.: *A History of Education in Antiquity*, London 1981.
- , *Les attaches orientales du Pélagianisme* (= CRAI 1968), Paris 1969, 459-472.
- & Palanque, J. R., *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire*, Fasc. 1 provisoire: Prosopographie pélagienne, Paris 1967.
- , *Patristique et Humanisme*, Paris 1976.
- , *Christiana tempora*. Mél. d'histoire, d'archéologie, d'épigraphie et de patristique, Rom 1978.
- , *L'école de l'antiquité tardive*, in: Marrou, Christiana tempora, 49-65.
- Marschall, W., *Karthago und Rom*. Die Stellung der nordafrikanischen Kirche zum apostolischen Stuhl in Rom, Stuttgart 1971.
- Martelet, G., *Sacrements*, Figures et Exhortations en 1 Cor 10,1-11, in: RSR 44 (1956) 323-359. 515-559.
- Marti, H., *Übersetzer der Augustin-Zeit*, München 1974.
- , *Übersetzung*, in: LACL 1998, 616-619.
- Martin, J., *Antike Rhetorik*. Technik und Methode, München 1974.
- Martinetto, G., *Les premières réactions antiaugustinienes de Pélage*, in: RÉAug 17 (1971) 83-117.
- Martini, C., *Quattuor fragmenta Pelagio restituenda*, in: Antonianum 13 (1938) 293-334.
- , *Ambrosiaster*, de auctore, operibus, theologia, Rom 1944.
- Maschio, G., *L'argomentazione patristica di s. Agostino nella prima fase della controversia pelagiana* (412-418), in: Aug. 26 (1986) 459-479.
- Mathisen, R. W., *Ecclesiastical Factionalism and Religious Controversy in Fifth-Century Gaul*, Washington, D. C. 1989.
- , *For Specialists Only*. The Reception of Augustine and his Teaching in Fifth-Century Gaul, in: Lienhard u. a., Augustine 29-41.
- , *Studies in the History, Literature and Society of Late Antiquity*, Amsterdam 1991.
- , *A Survey of the Significant Addenda to PLRE*, in: Mathisen, Studies 321-401.
- , *Aquitania*, in: Fitzgerald, Augustine 53-54.
- , *A New Fragment of Augustine's 'De nuptiis et concupiscentia'* from the Codex Sangallensis 190, in: ZAC 3 (1999) 165-183.
- Matter, E. A., *The Voice of My Beloved*. The Song of Songs in Western Medieval Christianity, Philadelphia UP 1990.
- Matthews, J. F., *Continuity in a Roman Family*, the 'Rufii Festi of Volsinii', in: Historia 16 (1967) 484-509.
- , *The Historical Setting of the 'Carmen contra paganos' (Cod. Par. lat. 8084)*, in: Historia 19 (1970) 463-479.

- , *Olympiodorus of Thebes and the History of the West* (AD 407-425), in: JThS 56 (1970) 79-97.
- , *Western Aristocracies and Imperial Court A. D. 364-425*, Oxford (1975) 1990.
- , *Political Life and Culture in the Late Roman Society*, London 1985.
- , *The Roman Empire of Ammianus*, London 1989.
- May, G., *Schöpfung aus dem Nichts. Die Entstehung der Lehre von der 'creatio ex nihilo'*, Berlin & New York 1978.
- Mayer, C. & Chelius, K. H., *Internationales Symposium über den Stand der Augustinusforschung* 1987, Würzburg 1989.
- , *Doctrina*, in: AugL 2/3-4 (1999) 534-551.
- McDonagh, B., *Turkey. The Aegean and Mediterranean Coasts*, London 1989.
- McGrath, A. E., *Divine Justice and Divine Equity in the Controversy Between Augustine and Julian of Eclanum*, in: DR 101 (1983) 312-319.
- , *'Iustitia Dei'. A History of the Christian Doctrine of Justification*, Cambridge (1986) <sup>2</sup>1998.
- McHugh, M. P., *Arnobius the Younger*, in: Fitzgerald, Augustine 62-63.
- , *Prosper of Aquitaine*, in: Fitzgerald, Augustine 685-686.
- McLynn, N., *Ambrose of Milan*, Berkeley, Cal. 1994.
- , *Ambrose of Milan*, in: Fitzgerald, Augustine 17-19.
- McNamara, M., *Tradition and Creativity in Early Irish Psalter Study*, in: Ni Chatháin, Irland 338-389.
- McWilliam, J., Hrsg., *Augustine. From Rhetor to Theologian*, Waterloo, Ont. 1992.
- , *Pelagius, Pelagianism*, in: EEC 2, <sup>2</sup>1997, 887-890.
- Menosa, V., *San Agustín y Olimpio*, obispo de Barcelona, in: Augustinus 25 (1980) 17-21.
- Mercati, G., *Opere minori* 2, Vatikanstadt 1937.
- , *Il nome dell'autore del 'libellus fidei' attribuito a Giuliano d'Eclana*, in: Mercati, *Opere minori* 2, 244-245.
- Merdinger, J. E., *Rome and the African Church in the Time of Augustine*, Yale UP 1997.
- , *Roman Bishops*, in: Fitzgerald, Augustine 727-730.
- Merlin, N., *Saint Augustin et les dogmes du péché originel et de la grâce*, Paris 1931.
- Merx, A., *Die Prophetie des Joël und ihre Ausleger von den ältesten Zeiten bis zu den Reformatoren*, Halle an der Saale 1879.
- Meslin, M., *Sainteté et mariage au cours de la seconde querelle pélagienne*, in: *Mystique et continence, Études carmélitaines*, 1952, 293-307.
- , *Les ariens d'occident*, Paris 1967.
- , *Julianus*, in: Marrou-Palanque, *Prosopographie* 16-19.
- Meynell, H., Hrsg., *Grace, Politics and Desire. Essays on Augustine*, Calgary 1990.
- Milde, W., *Der Bibliothekskatalog des Klosters Murbach aus dem 9. Jahrhundert. Ausgabe und Untersuchung von Beziehungen zu Cassiodors „Institutiones“*, Heidelberg 1968.
- Miller, K., *Die Peutingersche Tafel* (1916), o. O. 1962.
- , *Itineraria Romana*, Stuttgart 1916.
- Miller, M. W., *Rufini Presbyteri liber de fide. A Critical Text with Introduction and Commentary*, Washington 1964.
- Miniconi, P. J., *Esquisse d'une histoire du mot 'causa'*, in: RELat 21/22 (1943/44) 82-86.
- , *'Causa' et ses dérivés. Contribution à l'étude historique du vocabulaire latin*, Paris 1951.
- Minio-Paluello, L., *The Text of the Categoriae. The Latin Tradition*, in: CQ 39 (1945) 63-74.
- , *Aristotelis categoriae et liber de interpretatione*, Oxford 1949.
- Mitchell, S., *Anatolia: Land, Men and Gods in Asia Minor* 2, Oxford 1993.
- , *Cilicia*, Cilician Gates, in: OCD <sup>3</sup>1996, 330-331.
- Mohrmann, C., *Études sur le latin des Chrétiens* 1-4, Rom 1958-1977.
- , *Die altchristliche Sondersprache in den Sermones des heiligen Augustinus*, Nijmegen <sup>2</sup>1965.
- Moine, N., *Melaniana*, in: RechAug 15 (1980) 3-79.
- Moles, J. L., *Crates* (2), in: OCD <sup>3</sup>1996, 406.
- Momigliano, A., Hrsg., *The Conflict Between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, Oxford 1963.
- Mommsen, T., *Römisches Strafrecht*, Leipzig 1899.
- , *Gesammelte Schriften* 3-5, Berlin 1907-1908.
- , *Der Religionsfrevel nach römischem Recht*, in: Mommsen, *Gesammelte Schriften* 3, 389-422.
- , *Die „Libri coloniarum“*, in: Mommsen, *Gesammelte Schriften* 5, 146-149.
- Montcheuil, Y. de, *La polémique de s. Augustin contre Julian d'Éclane d'après l'Opus imperfectum*, in: RSR 44 (1956) 193-218.
- Montes Moreira, A., *Potâmio, primeiro bispo conhecido de Lisboa*, in: BrAug 22 (1968) 55-70.

- Moore, R. I., *The Birth of Popular Heresy: Documents of Medieval History I*, London 1975.
- Moreau, M., *Le dossier Marcellinus dans la correspondance de Saint Augustin*, in: RechAug 9 (1973) 1-181.
- Moreschini, C., *Il contributo di Gerolamo alla polemica antipelagiana*, in: CrSt 3 (1982) 61-71.
- , *Esegesi, parafrasi e compilazione in età tardoantica*, Neapel 1996.
- Morgenstern, F., *Die Briefpartner des Augustinus von Hippo*, Bochum 1993.
- Morin, G., *Le «De Vita Christiana» de l'évêque breton Fastidius e le livre de Pélagé «Ad Viduam»*, in: RBén 15 (1898) 481-493.
- , *Pélagé ou Fastidius?* In: RHE 5 (1904) 258-264.
- , *Examen des écrits attribués à Arnobe le jeune*, in: RBén 26 (1909) 419-432.
- , *Un traité pélagien inédit du commencement du v<sup>e</sup> siècle*, in: RBén 26 (1909) 163-188.
- , *Étude d'ensemble sur Arnobe le jeune*, in: RBén 28 (1911) 154-190.
- , *Études, Textes, Découvertes 1*, Maredsous 1913.
- , *L'évêque breton Fastidius: son «De Vita Christiana» adressé à un certain Fatalis*, in: Morin, Études 25-26.
- , *Un ouvrage restitué à Julien d'Eclanum: le Commentaire du Pseudo-Rufin sur les Prophètes Osée, Joël et Amos*, in: RBén 30 (1913) 1-24.
- , *Pour une future édition des opuscules de saint Quodoultdeus, évêque de Carthage au v<sup>e</sup> siècle*, in: RBén 31 (1914) 156-162.
- , *Fragments pélagiens inédits du ms 954 de Vienne*, in: RBén 34 (1922) 266-274.
- , *A travers les manuscrits de Bâle*, in: BZGAK 26 (1927) 175-249.
- , *Portion inédite de l'apocryphe hiéronymien «De septem ordinibus ecclesiae»*, in: RBén 40 (1928) 310-318.
- , *Fastidius ad Fatalem?* Pages inédites du v<sup>e</sup> siècle d'après le manuscrit ccxxi de Reichenau, in: RBén 46 (1934) 3-17.
- , *S. Caesarii Arelatensis Sermones* (= CChr. SL 103), Turnhout 1953.
- Morris, J., *Pelagian Literature*, in: JThS NS 16 (1965) 26-60.
- , *The Literary Evidence*, in: Barley-Hanson, Christianity 55-73.
- Moussy, C., *Gratia et sa famille*, Paris 1966.
- Moxon, R. S., *Vincentius. The Commonitorium*, Cambridge 1915.
- Mratschek, S., *Der Briefwechsel des Paulinus von Nola. Kommunikation und soziale Kontakte zwischen christlichen Intellektuellen*, Habil. Frankfurt am Main 1998.
- , *„Te uelimus ... consilii participem“*. Augustine of Hippo and Olympius, Vortrag, gehalten auf der 13. patristischen Konferenz, Oxford 1999.
- Mühlenberg, E., *Dogma und Lehre im Abendland. Von Augustin bis Anselm von Canterbury*, in: Andresen, Handbuch 406-566.
- Mueller, I., *Stoic and Peripatetic Logic*, in: AGPh 51 (1969) 173-187.
- , *An Introduction to Stoic Logic*, in: Rist, The Stoics, 1-26.
- Müller-Abels, S., *Johannes von Antiochien*, in: LACL 1998, 333.
- Münch-Labacher, G., *Cyrill von Alexandrien*, in: LACL 1998, 148-152.
- Muir, J. V., *Education, Roman*, in: OCD<sup>3</sup> 1996, 509-510.
- Munier, C., *Concilia Galliae A. 314-A. 506* (= CChr. SL 148), Turnhout 1963.
- , *Concilia Africae A. 345-A. 525* (= CChr. SL 149), Turnhout 1974.
- , *Introduction*, in: Plagnieux-Thonnard, Crise II, 9-24.
- , *Zosime (1)*, in: DSp 16 (1994) 1651-1658.
- Murphy, F. X., *Rufinus of Aquileia (345-411). His Life and Works*, Washington 1945.
- , *Melania the Elder: A Biographical Note*, in: Traditio 5 (1947) 59-77.
- , *Rufinus of Aquileia and Paulinus of Nola*, in: REAug 2 (1956) 79-91.
- Mutzenbecher, A., *Bemerkungen zum „Indiculum“ des Possidius. Eine Rezension zu Ludwig, Indiculum*, in: REAug 33 (1987) 128-131.
- Myres, J. N. L., *Pelagius and the End of Roman Rule in Britain*, in: JRS 50 (1960) 21-36.
- Näf, B., *Senatorisches Standesbewußtsein in spätrömischer Zeit*, Freiburg/Schweiz 1995.
- , *Paulinus von Nola und Rom*, in: StPatr 33 (1997) 448-453.
- Nash, H. S., *The Exegesis of the School of Antioch. A criticism of the hypothesis that Aristotelism was a main cause in its genesis*, in: JBL 11 (1892) 22-31.
- Nat, P. G. van der, *«Divinus vere poeta»*. Einige beschouwingen over ontstaan en karakter der christelijke latijnse poëzie, Leiden 1963.
- , *Geister (Dämonen)*, in: RAC 9 (1976) 715-761.
- Nau, F., *Nestorius. Le livre d'Héraclide de Damas*, Paris 1910.

- , Nestorius d'après les *sources orientales*, Paris 1911.
- Nautin, P., *Études de chronologie hiéronymienne* 1, in: *REAug* 18 (1972) 209-218; 2, in: 19 (1973) 69-86; 3, in: 19 (1973) 213-239; 4, in: 20 (1974) 251-284.
- Nazzaro, A. V., *Giuliano d'Eclano polemista negli ad Turbantium libri iv*, in: *Sicilia e Italia suburbicaria tra iv e viii secolo*, Atti del Convegno di Studi (Catania 24-27 Ottobre 1989), Catania 1991, 297-326.
- Nellessen, E., Lateinische *Summarien* zum Hebräerbrief, in: *BZ* 14 (1970) 240-251.
- Neumann, K.-J., *Zur Landeskunde und Geschichte Kilikiens*, Leipzig 1888.
- Neuschäfer, B., *Origenes als Philologe* 1-2, Basel 1987.
- Neveut, E., La condamnation des Pélagiens au Concile d'Éphèse, in: *DT* 36 (1933) 274-279.
- Ní Chatháin, P., u. a., Hrsg., *Irland und Europa – Die Kirche im Frühmittelalter*, Stuttgart 1984.
- Niebergall, A., *Ehe und Eheschließung in der Bibel und in der Geschichte der alten Kirche*, Marburg 1985.
- Niedermann, M., *Marcellus empiricus. De medicamentis*, Leipzig 1916.
- Nissen, H., *Italische Landeskunde* 1-2, Leipzig 1883-1902.
- Nisters, B., *Die Collectio Palatina*, in: *ThQ* 113 (1932) 119-137.
- Nixon, C. E. V., *Pacatus. Panegyric to the Emperor Theodosius*, Liverpool 1987.
- Nodes, J., *Avitus of Vienne's Spiritual History and the Semipelagian Controversy*, in: *VigChr* 38 (1984) 185-195.
- Noethlichs, K. L., *Zur Einflußnahme des Staates auf die Entwicklung eines christlichen Klerikerstandes*, in: *JAC* 15 (1972) 136-152.
- , *Materialien zum Bischofsbild aus den spätantiken Rechtsquellen*, in: *JAC* 16 (1973) 28-59.
- , *Heidenverfolgung*, in: *RAC* 13 (1986) 1149-1190.
- Norberg, D., *Syntaktische Forschungen auf dem Gebiete des Spätlateins und des frühen Mittelalters*, Uppsala 1943.
- Norris, R. A., *Manhood and Christ. A Study on the Christology of Theodor of Mopsuestia*, Oxford 1963.
- Nutton, V., *Hebamme*, in: *Der Neue Pauly* 5 (1998) 214-216.
- Nuvolone, F. G., *Notulae manuscriptae* (iii et iv). Encore des «Hieronymiana Bernensia», in: *FZPhTh* 26 (1979) 525-572.
- , *Liber Hieronymi Presbyteri De Induratione Cordis Pharaonis et de aliis quattuor Quaestionibus*, Diss. Fribourg 1980.
- , Problèmes d'une nouvelle édition du «De Induratione Cordis Pharaonis» attribué à Pélage, in: *REAug* 26 (1980) 105-117.
- & Solignac, A., *Pélage/Pélagianisme*, in: *DSp* 12/2 (1986) 2889-2942.
- Oberhummer, E., *Thessalonike*, in: *PRE* 2/6 (1936) 143-163.
- Oberman, H. O., Archbishop Thomas Bradwardine. A 14th Century Augustinian, Utrecht 1957.
- O'Connor, W., S. Vincent of Lérins and S. Augustine, in: *DoctComm* 16 (1963) 123-257.
- Ó Cróinín, D., *Bischoff's Wendepunkte Fifty Years On*, in: *RBén* 110 (2000) 204-237.
- O'Daly, G. J. P., Augustine on the *Origin of Souls*, in: *Platonismus und Christentum*. FS Heinrich Dörrie, Münster 1983, 184-191.
- , *Affectus* I-II, in: *AugL* 1/1-2 (1986) 166-171.
- , *Augustine's Philosophy of Mind*, London 1987.
- , *Anima, animus*, in: *AugL* 1/2-3 (1986.1988) 315-340.
- , *Predestination and freedom in Augustine's ethics*, in: Vesey, *Philosophy* 85-97.
- O'Donnell, J. J., *Cassiodorus*, Berkeley, Cal. 1979.
- , *Augustine's Classical Readings*, in: *RechAug* 15 (1980) 144-175.
- Ohly, F., *Hohelied-Studien*. Grundzüge einer Geschichte der Hoheliedauslegung des Abendlandes bis 1200, Wiesbaden 1958.
- O'Loughlin, T., *Cassiodorus*, in: Fitzgerald, *Augustine* 143-144.
- , *Isidore of Seville*, in: Fitzgerald, *Augustine* 457-458.
- Olphe-Galliard, M., *Jean Cassien*, in: *DSp* 1 (1953) 214-276.
- Oost, S. T., *Galla Placidia Augusta. A Biographical Essay*, Chicago-London 1968.
- Opelt, I., *Hieronymus' Streitschriften*, Heidelberg 1973.
- , *Die Polemik in der christl. latein. Literatur von Tertullian bis Augustin*, Heidelberg 1980.
- , *Blasphemia*, in: *AugL* 1/5-6 (1992) 650-652.
- & Speyer, W., *Barbar* I, in: *RAC Suppl.* 1/5-6 (1992) 811-895.
- Orbe, R., *San Agustín y el problema de la concupiscentia en su marco histórico*, in: *RET* 1 (1940/41) 313-337.
- , *El dilema entre la vida y la muerte*, in: *Greg.* 51 (1970) 305-365. 509-536.

- Orcibal, J., *Jansénius d'Ypres*, Paris 1989.
- Ostrogorsky, G., *History of the Byzantine State*, Oxford <sup>2</sup>1968.
- Otranto, G., *Italia meridionale e Puglia paleocristiana*, Bari 1991.
- Overbeck, F., *Werke und Nachlaß* 2, ed. E. W. Stegemann & R. Brändle, Stuttgart 1994.
- , Aus dem *Briefwechsel* des Augustinus mit Hieronymus, in: Overbeck, *Werke* 2, 335-377, ursprüngl. in: HZ 42, 1879, 222-259.
- Pagels, E., *The Politics of Paradise*. Augustine's Exegesis of Gen 1-3 versus that of John Chrysostom, in: HThR 78 (1985) 67-99.
- , *Adam, Eve and the Serpent*, London 1988.
- Pani, G., *Il Contra Iulianum* di Agostino nella Römerbriefvorlesung di M. Lutero, in: SMSR 58 (1992) 125-146.
- Paucker, C. (H. Rönsch, Hrsg.), *Vorarbeiten zur lateinischen Sprachgeschichte* 3/2/2: Orosius, Berlin 1884.
- Paredi, A., *Paulinus of Milan*, in: SE 14 (1963) 206-230.
- Patterson, J. R., *Settlement, City and Elite in Samnium and Lycia*, in: Rich, *City* 147-168.
- Patterson, L., *Theodore of Mopsuestia and Modern Thought*, London 1926.
- Paschoud, F., *Roma aeterna*. Etudes sur le patriotisme Romain dans l'occident latin à l'époque des grandes invasions, Rom 1967.
- Pavlovskis, Z., *Statius and the late Latin epitalamia*, in: ClassPhil 60 (1965) 164-177.
- Pelland, L., S. Prosperi Aquitani *Doctrina* de praedestinatione et voluntate dei salvifica, Montréal 1936.
- Penna, A., *Principi e carattere dell' esegesi di S. Gerolamo*, Rom 1950.
- Pépin, J., *Saint Augustin et la dialectique*, Villanova, Pas. 1976.
- & Saffrey, H. D., *Proclus*. Lecteur et interprète des Anciens (Actes du colloque international du CNRS Paris 2-4 Octobre 1985), Paris 1987.
- Perago, F., *Il valore della tradizione nella polemica tra sant' Agostino e Giuliano d' Eclano*, in: AFLFUN 10 (1962/63) 143-160.
- Perkins, J., *The Suffering Self*. Pain and Narrative Representation in the Early Christian Era, London 1995.
- Perler, O., *Le De Unitate* (cap. iv-v) de Saint Cyprien interprété par Saint Augustin, in: AugMag 2 (1954) 835-858.
- & Maier, J. L., *Les voyages d'Augustin*, Paris 1969.
- Peters, E., Hrsg., *Heresy and Authority in Medieval Europe*, London 1980.
- Piault, B., *Autour de la controverse pélagienne*, Le troisième lieu, in: RSR 44 (1956) 481-514.
- Pickstock, C., *Ascending numbers*. Augustine's *De musica* and the western tradition, in: Ayres-Jones, *Christian Origins*, 185-215.
- Piédagnel, A., *Jean Chrysostome*: Panégyriques de S. Paul (= SC 300), Paris 1982.
- , Les anciennes éditions latines du «*De laudibus Pauli*», In: Piédagnel, Jean Chrysostome, 86-91.
- Pietri, Ch., *Concordia apostolorum* et renovatio urbis (Culte des martyrs et propagande papale), in: MAH 73 (1961) 275-322.
- , *L'aristocratie chrétienne* entre Jean de Constantinople et Augustin d'Hippone, in: Kannengiesser, Jean Chrysostome, 283-305.
- , *Roma Christiana*. Recherches sur l'église de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte III (311-440), Rom & Paris 1976.
- , *L'hérésie et l'hérétique* selon l'église romaine, in: Aug. 25 (1985) 867-887.
- , C. & L., *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire* 2, Rom 1999.
- Piganiol, A., *L'empire chrétien*, Paris 1972.
- Pike, N., *Omnipotence and God's Ability to Sin*, in: Helm, *Divine Commands*, 67-82.
- Pirot, L., *L'œuvre exégétique de Théodore de Mopsueste*, Rom 1913.
- Piscitelli Carpino, T., *Paolino di Nola*. Epistole ad Agostino, Neapel 1989.
- Plagnieux, J., *Le grief de complicité entre erreurs nestorienne et pélagienne*, in: RÉAug 2 (1956) 391-403.
- & Thonnard, F.-J., *La crise pélagienne II* (= BAug 22), Paris 1975.
- Platz, Ph., *Der Römerbrief in der Gnadenlehre Augustins*, Würzburg 1938.
- Podskalski, G., *Nestorius*, in: GK 2/2 (1984) 214-225.
- Poirel, R. M. J., *De utroque Commonitorio Lirinensi dissertatio inauguralis*, Nancy 1896.
- , Vincentii Peregrini, seu alio nomine M. Mercatoris... *Commonitoria duo*, Nancy 1898.
- Portalié, E., *Anien ou Ammien*, in: DTC 1 (1903) 1303-1305.
- , *Augustin*, Saint; *Augustinianisme*; *Augustinisme*, in: DTC 1 (1903) 2268-2472. 2485-2501. 2501-2561; vgl. *Augustin*, Saint, in: DTC 1/2 (1923) 2268-2472.



- , *A Guide to the Thought of Saint Augustine*, Westport, Conn. <sup>2</sup>1975.
- Poschmann, B., *Die kirchliche Sündenvergebung nach Augustinus*, in: ZkTh 45 (1921) 208-228. 405-426.
- Powell, J. G. F., Hrsg., *Cicero the Philosopher*, Oxford 1995.
- Prendiville, J. G., *The development of the idea of habit in the thought of Saint Augustine*, in: *Traditio* 28 (1972) 29-99.
- Prete, S., *Mario Mercatore polemista antipelagiano*, Turin 1958.
- , *Nota agostiniana. «Baptizare», «perfundere» nella polemica pelagiana*, in: *Paideia* 16 (1959) 250-252.
- , *Pelagio e il pelagianismo*, Brescia 1961.
- , *Il «Commonitorium» nella letteratura cristiana antica*, Bologna 1962.
- Primmer, A., *Die Originalfassung von Anianus' „Epistula ad Orontium“*, in: *Antidosis*. FS W. Kraus, Wien 1972, 278-289.
- , *Rhythmus- und Textprobleme in Aug. op. imperf. 1-3*, in: *WS NS* 9 (1975) 186-212; 11 (1977) 192-218.
- , *Textvorschläge zu Augustins „Opus imperfectum“*, in: *Latinität und Alte Kirche*, Wien 1977, 235-250.
- Procopé, J. F., *«Initium omnis peccato superbia»*, in: *StPatr* 22 (1989) 315-320.
- Purcell, N., *Geography*, in: *OCD* <sup>3</sup>1996, 632-633.
- , *Maps*, in: *OCD* <sup>3</sup>1996, 920.
- Quasten, J., *Patrology* 4. *The Golden Age of Latin Patristic Literature. From the Council of Nicaea to the Council of Chalcedon*, Westminster, MD 1986.
- Quentin, H., *Jean-Dominique Mansi et les grandes collections conciliaires*, Paris 1900.
- Rahlf's, A., *Septuaginta*, Stuttgart (1935) 1979.
- Rahner, H., *Flumina de ventre Christi. Die patristische Auslegung von Joh 7,37.38*, in: *Biblica* 22 (1941) 269-302. 367-403.
- Rambaux, C., *Tertullien face aux morales des trois premières siècles*, Paris 1979.
- Ramsay, R. L., *Theodore of Mopsuestia in England and Ireland*, in: *Zeitschrift für celtische Philologie* 8 (1912) 452-497, bes. 465-488.
- Ramsay, W. M., *The Historical Geography of Asia Minor*, London 1890.
- , *The Cities of Saint Paul*, London 1907.
- Ramsey, B., *Cassian*, in: *Fitzgerald, Augustine* 133-135.
- Rayez, A., *Jovinien*, in: *DSP* 8 (1974) 1469-1470.
- Rebenich, S., *Hieronymus und sein Kreis. Prosopographische und sozialgeschichtliche Untersuchungen*, Stuttgart 1992.
- Rebillard, É., *«Quasi funambuli»: Cassien et la controverse pélagienne sur la perfection*, in: *REAug* 40 (1994) 197-210.
- , *Rez. Cipriani, Autori; Inspirazione; Polemica*, in: *REAug* 40 (1994) 553-554.
- Rees, B. R., *Pelagius. A Reluctant Heretic*, Woodbridge, Suffolk 1988.
- , *The Letters of Pelagius and His Followers*, Woodbridge, Suffolk 1991.
- Refoulé, F., *La datation du premier concile de Carthage contre les Pélagiens et du «Libellus fidei» de Rufin*, in: *REAug* 9 (1963) 41-49.
- , *La distinction «Royaume de Dieu-Vie éternelle» est-elle pélagienne?* In: *RSR* 51 (1963) 247-54.
- , *Misère des enfants et péché originel d'après s. Augustin*, in: *RThom* 63 (1963) 341-362.
- , *Julien d'Éclane, Théologien et philosophe*, in: *RevSR* 52 (1964) 42-84.
- , *Julien d'Éclane*, in: *Catholicisme* 6 (1966) 1236-1239.
- Reuter, H., *Augustinische Studien*, Gotha 1887.
- Rey, R., *Histoire de la douleur*, Paris 1993.
- Reynolds, P. L., *Marriage in the Western Church. The Christianization of Marriage During the Patristic and Early Medieval Periods*, Leiden 1994.
- Rice, E. F., *Saint Jerome in the Renaissance*, Baltimore & London 1985.
- Rich, J., Hrsg., *The City in Late Antiquity*, London & New York 1992.
- Richter, M., *Irland im Mittelalter*, Stuttgart 1983.
- Ricken, F., *Philosophie der Antike*, Stuttgart 1988.
- Riggi, C., *Il cristianesimo di Ausonio*, in: *Sal.* 30 (1968) 642-695.
- Rist, J. M., *Stoic Philosophy*, Cambridge 1969.
- , *Augustine on free will and predestination*, in: *JThS* 20 (1969) 420-447.
- , *The Greek and Latin Texts of the Discussion on Free Will in De Principiis, Book III*, in: *Origeniana = VetChr* 12 (1975) 97-111.

- , Hrsg., *The Stoics*, Berkeley, Cal. 1978.
- , *Basil's Neoplatonism. Its Background and Nature*, in: Fedwick, Basil 1, 137-220.
- , *The Importance of Stoic Logic in the 'Contra Celsum'*, in: Blumenthal, Neoplatonism 64-78.
- , *Augustine. Ancient Thought Baptized*, Cambridge 1994.
- S. Ristow, *Frühchristliche Baptisterien*, Münster 1998.
- Ritter, A. M., *Dogma und Lehre in der Alten Kirche*, in: Andresen, Handbuch 99-283.
- Ritzer, K., *Formen, Riten und religiöses Brauchtum der Eheschließung in den christlichen Kirchen des ersten Jahrtausends*, Münster (1961) 1981.
- Rivière, J., *Hétérodoxie de Pelagius en fait de rédemption?* In: RHE 41 (1946) 5-43.
- Roberts, A., *The Doubtful Letters of Sulpitius Severus* (= NPNF 2nd ser. 11), Grand Rapids, Mich. 1973, 55-70.
- Robertson, D. G., *Stoic and Aristotelian Notions of Substance in Basil of Caesarea*, in: VigChr 52 (1998) 393-417.
- Römer, F., *Zur handschriftlichen Überlieferung der Werke des heiligen Augustinus*, in: RMP NF 113 (1970) 228-246.
- Rönsch, H., *Itala und Vulgata. Das Sprachidiom der urchristlichen Itala und der katholischen Vulgata unter Berücksichtigung der römischen Volkssprache*, Marburg <sup>2</sup>1875.
- Röwekamp, G., *Johannes II. von Jerusalem*, in: LACL 1998, 348-349.
- , *Rufin der Syrer*, in: LACL 1998, 537.
- Roguet, A. M. & Didier, J. C., *Faut-il baptiser les enfants? La réponse de la tradition*, Paris 1967.
- Rondet, H., *Rufin le Syrien et le «Liber de Fide»*, in: Aug (L) 22 (1972) 531-539.
- Rondeau, M.-J., *Les Commentaires patristiques du Psautier I: Les Travaux des pères grecs et latins sur le Psautier. recherches et bilan*, Rom 1982.
- Rottmanner, O., *Geistesfrüchte aus der Klosterzelle*, hrsg. von R. Jud, München 1908.
- , *Der Augustinismus. Eine dogmengeschichtliche Studie*, in: Rottmanner, Geistesfrüchte 11-32; ursprünglich: München 1892.
- Rougé, J., *La navigation hivernale sous l'empire romain*, in: RÊA 54 (1952) 316-325.
- , *Recherches sur l'organisation du commerce maritime en méditerranée sous l'empire romain*, Paris 1966.
- Rousseau, P., *Ascetics, Authority, and the Church in the Age of Jerome and Cassian*, Oxford 1978.
- , *Basil of Caesarea*, Berkeley, Cal. 1994.
- Rucker, J., *Ephesinische Konzilsakten in lateinischer Überlieferung. Ein Beitrag zur Quellenkunde innerhalb der abendländischen Christenheit*, Oxenbronn 1931.
- Rudolph, W., *Hosea*, Gütersloh 1966.
- , *Joel, Amos, Obadja und Jona*, Gütersloh 1971.
- Ruge, W., *Mopsuestia*, in: PRE 2/16 (1933) 243-250.
- Rusch, W., G., *Baptism of Desire in Ambrose and Augustine*, in: StPatr 15 (1984) 374-378.
- Russell, F. H., *'Only Something Good Can Be Evil.'* The Genesis of Augustine's Secular Ambivalence, in: TS 51 (1990) 698-716.
- Saffrey, H.-D. & Westerink, L. G., *Proclus. Théologie platonicienne 1*, Paris 1968.
- Sage, A., *«Praeparatur voluntas a Domino»*, in: RÊAug 10 (1964) 1-20.
- , *La volonté salvifique universelle de Dieu dans la pensée de saint Augustin*, in: RechAug 3 (1965) 107-131.
- , *Péché originel. Naissance d'un dogme*, in: RÊAug 13 (1967) 211-248.
- , *Le péché originel dans la pensée de saint Augustin, de 412 à 430*, in: RÊAug 15 (1969) 75-112.
- Salaville, S., *La connaissance du Grec chez s. Augustin*, in: ÉOr 21 (1922) 387-393.
- Samir, K., *Théodore de Mopsueste dans le «Fihrist» d'Ibn an-Nadim*, in: Muséon 90 (1977) 355-63.
- Savon, H., *Une consolation imitée de Sénèque et de saint Cyprien (Pseudo-Jérôme, epistula 5, ad amicum aegrotum)*, in: RechAug 14 (1979) 153-190.
- Sbrancia, A., *L'epitalmio di S. Paolino di Nola*, in: AFLFUM 11 (1978) 83-129.
- Schäublin, C., *Untersuchungen zu Methode und Herkunft der antiochenischen Exegese*, Köln & Bonn 1974.
- , *Diodor von Tarsus*, in: TRE 8 (1981) 763-767.
- , *Zur paganen Prägung der christlichen Exegese*, in: Van Oort-Wickert, Exegese 148-173.
- Schanz, M., Hosius, C., Krüger, G., *Geschichte der römischen Litteratur bis zum Gesetzgebungswerk des Kaisers Justinian 1-5*, München <sup>3</sup>1907-1920.
- Scharnagl, J., *Praedestinatus*, in: WS 39 (1917) 179-183.
- Schatz, W., *Studien zur Geschichte und Vorstellungswelt des frühen Mönchtums*, Diss. Freiburg i. Br. 1957.

- Scheffczyk, L., *Urstand, Fall und Erbsünde. Von der Schrift bis Augustinus* (= HDG II/3a/1), Freiburg i. Br. 1981.
- Scheppard, C., *The Transmission of Sin in the Seed: A Debate between Augustine of Hippo and Julian of Eclanum*, in: *AugStud* 27 (1996) 99-108.
- Schindler, A., *Gnade und Freiheit. Zum Vergleich zwischen griechischen und lateinischen Kirchenvätern*, in: *ZThK* 62 (1965) 178-195.
- , *Querverbindungen zwischen Augustins theologischer und kirchenpolitischer Entwicklung* 390-400, in: *ThZ* 29 (1973) 96-116.
- , *Das Wort „Gnade“ und die Gnadenlehre bei den Kirchenvätern bis zu Augustin*, in: Lilienfeld-Mühlenberg, *Gnadenwahl* 45-62. 103-105.
- , *Häresie. Kirchengeschichtlich*, in: *TRE* 14 (1985) 318-341.
- Schlieben, R., *Christliche Theologie und Philologie in der Spätantike. Die schulwissenschaftlichen Methoden der Psalmenexegese Cassiodors*, Berlin & New York 1974.
- Schlinkert, D., *Ordo senatorius und nobilitas. Die Konstitution des Senatsadels in der Spätantike*, Stuttgart 1996.
- Schmid, W., *Claudianus I*, in: *RAC* 3 (1957) 152-167.
- Schmidt, M. A., *Dogma und Lehre im Abendland. Die Zeit der Scholastik*, in: Andresen, *Handbuch der Dogmengeschichte*, 567-754.
- Schnitzer, J., *Orosio e Pelagio*, in: *Religio* 8 (1937) 336-343.
- Schofield, M., *Diogenes (I) of Apollonia*, in: *OCD* <sup>3</sup>1996, 473.
- Schreckenberg, H., *Exegese I*, in: *RAC* 6 (1966) 1174-1194.
- Schrijnen, J., *Charakteristik des altchristlichen Latein*, Nijmegen 1932.
- & Mohrmann, C., *Studien zur Syntax der Briefe des hl. Cyprian*, 1-2, Nijmegen 1936. 1937.
- Schubert, H. von, *Der sogenannte Praedestinatus*, Leipzig 1903.
- Schubert, U., *Der politische Primatsanspruch des Papstes, dargestellt am Triumphbogen von Santa Maria Maggiore*, in: *Kairos* 13 (1971) 194-226.
- Schultze, V., *Altchristliche Städte und Landschaften* 1-2, Gütersloh 1922. 1926.
- Schumacher, M. A., *Saint Augustine. Against Julian*, New York 1957.
- Schwager, R., *Unfehlbare Gnade gegen göttliche Erziehung. Die Erlösungsproblematik in der pelagianischen Krise*, in: *ZkTh* 104 (1982) 257-290 (= Schwager, *Tausch* 101-134).
- , *Der wunderbare Tausch*, München 1986.
- Schwarte, K. H., *Priscillian*, in: *LACL* 1998, 516-517.
- Schwartz, E., *Die sogenannten Gegenanathematismen Nestorius*, in: *SBAW* 1922, 3-29.
- , *Collectio Palatina sive qui fertur Marius Mercator (ACO I/V/1)*, Berlin-Leipzig 1924f., 3-70.
- , „*Palladiana*“, in: *ZNW* 36 (1937) 161-204.
- Schweizer, E., *Diodor von Tarsus als Exeget*, in: *ZNW* 40 (1941) 33-75.
- Scipioni, L. I., *Nestorio e il Concilio di Efeso. Storia, dogma, critica*, Mailand 1974.
- Seeck, O., *Constantius (9)*, in: *PRE* 4/1 (1900) 1099-1102.
- , *Geschichte des Untergangs der antiken Welt* 1-6, Berlin & Stuttgart 1895-1913.
- , *Regesten der Kaiser und Päpste für die Jahre 311 bis 476 n. Chr.*, Stuttgart 1919.
- Seisdedos, F. A., *La «teoría» antiochena*, in: *Ebibl* 11 (1952) 31-67.
- Seybold, M., *Sozialtheologische Aspekte der Sünde bei Augustinus*, Regensburg 1963.
- Sharpe, R., *Armagh and Rome in the 7th Century*, in: *Ni Chathaín, Irland* 58-72.
- Sharples, R. W., *Aristotelian and Stoic Conceptions of Necessity in the 'De Fato' of Alexander of Aphrodisias*, in: *Phronesis* 20 (1975) 247-274.
- , *Soft Determinism and Freedom in Early Stoicism*, in: *Phronesis* 31 (1986) 266-279.
- , *Causes and Necessary Conditions in the 'Topica' and 'De Fato'*, in: *Powell, Cicero* 247-271.
- Sherwin-White, A. N., Jones, A. H. M., Heath, T. L., *Decuriones*, in: *OCD* <sup>3</sup>1996, 437-438.
- Shiel, J., *Boethius' Commentaries on Aristotle*, in: *Sorabji, Aristotle* 349-372.
- Sieben, H. J., *Die Konzilsidee der Alten Kirche*, Paderborn 1979.
- , *Der Konzilsbegriff des Vinzenz von Lerin († 450)*, in: *Sieben, Konzilsidee* 148-170; ur-sprüngl. in: *ThPh* 46 (1971) 364-386.
- Siegmund, A., *Die Überlieferung der griechischen christlichen Literatur in der lateinischen Kirche bis zum 12. Jahrhundert*, München 1949.
- Simon, M., *Punique ou Berbère?* In: *AIPH* 13 (1955) 613-629.
- Simone, R., *Modern Research on the Sources of Saint Augustine's Doctrine of Original Sin*, in: *AugStud* 11 (1980) 205-227.
- Simonetti, M., *Sulla tradizione manoscritta delle opere originali di Rufino*, in: *SE* 9 (1957) 25; 10 (1958) 31.

- , Fausto di Riez e i *Macedoniani*, in: Aug. 17 (1977) 333-354.
- , Note sul *testo* di alcuni passi di opere attribuite a Quodvultdeus, in: RFIC 106 (1978) 291-299.
- , Qualche *riflessione* su Quodvultdeus di Cartagine, in: RSLR 14 (1978) 201-207.
- , *Note* sulla Vita Fulgentii, in: AnBoll 100 (1982) 277-289.
- , *Fausto* di Riez, in: DPAC 1 (1983) 1336-1338.
- , *Lettera e/o* allegoria, un contributo alla storia dell'esegesi patristica, Rom 1985.
- Simonis, W., *Heilsnotwendigkeit* der Kirche und Erbsünde bei Augustinus, in: ThPh 43 (1968) 481-501.
- , *Anliegen* und Grundgedanke der Gnadenlehre Augustins, in: MThZ 34 (1983) 1-21.
- Sirago, V. A., *Galla Placidia* e la trasformazione politica dell'Occidente, Löwen 1961.
- Sivan, H., On *Hymens* and Holiness in Late Antiquity. Opposition to Aristocratic Female Asceticism at Rome, in: JAC 36 (1993) 81-93.
- , *Ausonius* of Bordeaux, London 1993.
- Skalitzky, R. (G. A.), *Annianus* of Celeda: His Text of Chrysostom's 'Homilies on Matthew', in: Aevum 45 (1971) 208-233.
- , A Critical Edition of Annianus' Latin Version of John Chrysostom's Homilies (15-18) on Matthew 5 (Diss. Fordham 1968), Ann Arbor, Mich. 1984.
- Skeb, M., „Christo vivere“ – *Studien* zum literar. Christusbild des Paulinus von Nola, Bonn 1997.
- , *Paulinus* von Nola. Epistulae/Briefe 1-3, Freiburg im Breisgau 1998.
- , *Johannes Cassian*, in: LACL 1998, 335-336.
- , *Rufin* von Aquileja, in: LACL 1998, 536-537.
- Skibbe, M., Die ethische Forderung der *Patientia* in der patristischen Literatur von Tertullian bis Pelagius, Diss. Münster 1965.
- Smith, A. J., The Latin Sources of the Commentary of Pelagius on the Epistle of St. Paul to the Romans, in: JThS 19 (1918) 162-230; 20 (1919) 55-65.
- , The Commentary of Pelagius on Romans compared with that of Origen-Rufinus, in: JThS 20 (1919) 127-177.
- Smith, R. A., *Augustine* in two Gallic controversies. Use or abuse? In: Lienhard, Augustine 43-55.
- Smith, T. A., *Faustus* of Riez, in: Fitzgerald, Augustine 356-358.
- , *Fulgentius* of Ruspe, in: Fitzgerald, Augustine 373-374.
- Snowdon, F. M., *Blacks* in Antiquity, Cambridge, Mass. 1970.
- Solignac, A., *La condition* de l'homme pêcheur d'après s. Augustin, in: NRTh 78 (1956) 359-387.
- , *Prosper* d'Aquitaine, in: DSP 12/2 (1986) 2446-2456.
- , *Les excès* de l'«intellectus fidei» dans la doctrine d'Augustin sur la grâce, in: NRTh 110 (1988) 825-849.
- , *Autour* du *De Natura* de Pélage, in: Valeurs dans le stoïcisme. Mélanges M. Spanneut, Lille 1993, 181-192.
- Sommerfield, J., Hrsg., *Studies* in Medieval Culture, Kalamazoo, Mich. 1964.
- Sommervogel, C., u. a., Hrsg., *Bibliothèque* de la Compagnie de Jésus 1-10, 1890-1909.
- Sonnabend, H., Hrsg., *Mensch und Landschaft* in der Antike, Stuttgart-Weimar 1999.
- Sorabji, R., *Necessity*, Cause and Blame, London 1980.
- , *Time*, Creation and the Continuum, London 1983.
- , *Aristotle* Transformed. The Ancient Commentators on Aristotle, London 1990.
- Souter, A., The Commentary of Pelagius on the Epistles St. Paul, The Problem of its Restoration, in: Proceedings of the British Academy 2 (1905/6) 409-439.
- , A Study of Ambrosiaster, Cambridge 1905.
- , A Fragment of an Unpublished Latin Text of the Epistle to the Hebrews..., in: Miscellanea F. Ehrle I, Vatikanstadt 1924, 39-49.
- , The Earliest Latin Commentaries on the Epistles of St. Paul, Oxford 1927.
- , Pelagius' Expositions of Thirteen Epistles of St. Paul 1-3, Cambridge 1922-1926-1931.
- , A Glossary of Later Latin to 600 A. D., Oxford 1949.
- Specht, F. A., Der exegetische Standpunkt des Theodor von Mopsuestia und des Theodoret von Kyros in der Auslegung messianischer Weissagungen, München 1871.
- Speigl, J., Der Pelagianismus auf dem Konzil von Ephesus, in: AHC 1 (1969) 1-15.
- , Das Hauptgebot der Liebe in den pelagianischen Schriften, in: Scientia Augustiniana. FS A. Zumkeller, Würzburg 1975, 137-154.
- Speyer, W., Die literarische Fälschung im heidnischen und christlichen Altertum, München 1971.
- Sprenger, H. N., Theodori Mopsuesteni Commentarius in XII Prophetas, Wiesbaden 1977.
- Staab, K., Die Pauluskatenen nach den handschriftlichen Quellen untersucht, Rom 1926.

- , *Pauluskommentare* aus der griechischen Kirche, Münster 1933.
- Stancliffe, C., E., *Saint Martin and his Hagiographer*, Oxford 1983.
- Stark, M., *Joel*, in: RAC 18 (1998) 388-414.
- Stegmüller, F. & Reinhardt, N., *Repertorium Biblicum Medii Aevi* 1-11, Madrid 1940-1980.
- Steier, A., *Löwe*, in: PRE 13 (1927) 968-990.
- , *Tiger*, in: PRE 2/6 (1936) 946-952.
- , *Pferd*, in: PRE 19/2 (1938) 1430-1444.
- Stein, E., *Geschichte des spätromischen Reiches* 1. Vom römischen zum byzantinischen Staate (284-476 n. Chr.), Wien 1928.
- Stein, M., *Manichaica Latina* 1, epistula ad Menoch, Düsseldorf 1998.
- , *Bemerkungen zu Iulianus von Aeclanum*, in: JAC 43 (2000) 122-125.
- Steinwenter, A., *Der antike kirchliche Rechtsgang und seine Quellen*, in: ZSRG.K 23 (1934) 1-116.
- Stewart, C., 'Working the Earth of the Heart'. The Messalian Controversy in History, Texts, and Language to AD 431, Oxford 1991.
- , *Cassian the Monk*, Oxford 1998.
- Stiglmayr, J., *Der Jobkommentar von Monte Cassino*, in: ZkTh 43 (1919) 269-288.
- , *Zum Jobkommentar von Monte Cassino*, in: ZkTh 45 (1921) 495-496.
- Stokes, Wh. & Strachan, J., *Thesaurus Paleohibernicus* 1, Cambridge 1901.
- Stone, M. & Pink, T., Hrsg., *The Will and Theories of Human Action*, London 2000.
- Stough, Ch., *Stoic Determinism and Moral Responsibility*, in: Rist, The Stoics, 203-231.
- Stratos, A. N., *Byzantium in the Seventh Century* 1-4, Amsterdam 1968-1980.
- Streichhan, F., *Die Anfänge des Vikariats von Thessalonich*, in: ZSRG.K 12 (1922) 345-384.
- Stritzky, M.-B. von, *Beobachtungen zur Verbindung zwischen Gregor von Nyssa und Augustin*, in: VigChr 28 (1974) 176-185.
- , *Hochzeit I*, in: RAC 15 (1991) 911-930.
- Strobl, I., *Eine Untersuchung zum Verständnis alttestamentlicher Prophetie anhand des Julian von Aeclanum zugeschriebenen Kommentars zum Propheten Joel*, Diss. Mag. Wien, 1991.
- Strohacker, K. F., *Spanische Senatoren*, in: Ders., *Germanentum und Spätantike*, Zürich-Stuttgart 1965, 54-87.
- , *Der senatorische Adel im spätantiken Gallien*, Darmstadt 1970.
- Strohm, M., *Der Begriff der „natura vitata“ bei Augustin*, in: ThQ 135 (1955) 184-203.
- Stroumsa, S. & Stroumsa, G. A. G., *Aspects of anti-Manichean polemics in Late Antiquity and under Islam*, in: HThR 81/1 (1988) 37-58.
- Studer, B., *„Sacramentum et exemplum“ chez saint Augustin*, in: RechAug 10 (1975) 87-141.
- , *Zur Hochzeitsfeier der Christen in den westlichen Kirchen der ersten Jahrhunderte*, in: Farnedi, *Celebrazione* 57-85.
- , *„Dominus Salvator“*. Studien zur Christologie und Exegese der Kirchenväter, Rom 1992.
- , *„Delectare et prodesse“*. Zu einem Schlüsselwort der patristischen Exegese, in: Studer, *Dominus Salvator*, 431-461.
- , *Die patristische Exegese, eine Aktualisierung der Heiligen Schrift*, in: REAug 42 (1996) 71-95.
- Stüben, J., *Erasmus von Rotterdam und der Ambrosiaster*, in: WiWei 60 (1997) 3-22.
- Stuiber, A., *Ambrosiaster*, in: JAC 13 (1970) 119-123.
- Suchla, B. M., *Proclus von Konstantinopel*, in: LACL 1998, 517-518.
- Sullivan, F., *The Christology of Theodore of Mopsuestia*, Rom 1956.
- Sundwall, J., *Weströmische Studien*, Berlin 1915.
- Swete, H. B., *Theodori Episcopi Mopsuesteni in Epistolas B. Pauli Commentarii* 1-2, Cambridge 1880.1882.
- Swiggers, P. & Wouters, A., *Ancient Grammar. Content and Context*, Löwen 1996.
- Sykutris, J., *Epistolographie*, in: PRE Suppl. 5 (1931) 186-220.
- Täuber, H., *Kilikies (Kilikia)*, in: Der neue Pauly 6 (1999) 454-456.
- Talbert, R., *Kartographie*, in: Der Neue Pauly 6 (1999) 302-307.
- Tanner, R. G., *Stoic Influence on the Logic of St. Gregory of Nyssa*, in: StPatr 18/3 (1989).
- Tauer, J., *Neue Orientierungen zur Paulusexegese des Pelagius*, in: Aug. 34 (1994) 313-358.
- Temkin, O., *Hippokrates in a World of Pagans and Christians*, Baltimore-London 1991.
- Tengström, E., *Donatisten und Katholiken*, Göteborg 1964.
- Ternant, P., *La *theopis* d'Antioche dans le cadre des sens de l'Ecriture*, in: Biblica 34 (1953) 135-158, 354-383, 546-486.
- Te Selle, E., *Augustine the Theologian*, New York & London 1970.
- , *Rufinus the Syrian, Caelestius, Pelagius*, in: AugStud 3 (1972) 61-95.

- Testard, M., *Cicero*, in: AugL 1/5-6 (1992) 913-930.
- Theiler, W., *Zur Geschichte der teleologischen Naturbetrachtung bis auf Aristoteles* (Basel 1925), Berlin 1965.
- , *Forschungen zum Neuplatonismus*, Berlin 1966.
- , *Tacitus und die antike Schicksalslehre*, in: Theiler, *Forschungen* 46-103.
- , *Augustin und Origenes*, in: Augustinus 13 (1968) 423-432.
- Thiel, A., *Episcoporum Romanorum Pontificum Genuinae 1*, Hildesheim 1974.
- Thiele, W., *Die lateinischen Texte des 1. Petrusbriefes* (Aus der Geschichte der lateinischen Bibel 5), Freiburg i. Br. 1965, 154-159.
- Thomas, A. C., *Christianity in Roman Britain to A. D. 500*, London 1981.
- Thompson, E. A., *Saint Germanus of Auxerre and the End of Roman Britain*, Bury St. Edmunds, Suffolk 1984.
- , *Who was Saint Patrick?* Woodbridge 1985.
- Thomsen, S. R., *Italic Regions from Augustus to the Lombard Invasions*, Rom (1946) 1966.
- Thonnard, F. J., *La prédestination augustinienne et l'interprétation de O. Rottmanner*, in: RÉAug 9 (1963) 259-287.
- , *La prédestination augustinienne. Sa place en la philosophie augustinienne*, in: RÉAug 10 (1964) 97-123.
- , *Prétendues contradictions dans la doctrine de s. Augustin sur le péché originel*, in: RÉAug 10 (1964) 370-374.
- , *La notion de concupiscence en philosophie augustinienne*, in: RechAug 3 (1965) 59-105.
- , *L'aristotelisme de Julien d'Éclane et s. Augustin*, in: RÉAug 11 (1965) 296-304.
- , *La notion de nature chez s. Augustin. Ses progrès dans la polémique antipélagienne*, in: RÉAug 11 (1965) 239-265.
- , *Saint Jean Chrysostome et saint Augustin dans la controverse pélagienne*, in: RÉByz 25 (1967) 189-218.
- , *Justice de Dieu et justice humaine selon s. Augustin*, in: Augustinus 12 (1967) 387-402.
- , *La notion de liberté en philosophie augustinienne*, in: RÉAug 16 (1970) 243-270.
- , *Bleuzen, E., De Veer, A., Premières polémique contre Julien. De nuptiis et concupiscentia, Contra duas epistulas Pelagianorum (= BAUG 23)*, Paris 1974.
- , *Une précision de l'Opus imperfectum*, in: BAUG 23, 725-727.
- , *Un exemple de polémique avec Julien d'Éclane*, in: BAUG 23, 740-743.
- , *Le pélagianisme de Julien d'Éclane*, in: BAUG 23, 762-764.
- , *Julien d'Éclane et le destin*, in: BAUG 23, 789-791.
- , *Valeur de l'exégèse augustinienne*, in: BAUG 23, 795-797.
- Tibiletti, C., *Giovanni Cassiano. Formazione e dottrina*, in: Aug. 17 (1977) 355-380.
- , *Nota teologica a S. Paolino di Nola (carne 25, 189)*, in: Aug. 18 (1978) 389-395.
- , *Polemiche in Africa contro i teologi provençali*, in: Aug. 26 (1986) 499-517.
- Tischoll, J., *Augustins Aufmerksamkeit am Makrokosmos*, in: Aug (L) 15 (1965) 389-413.
- Tonneau, R. M., *Théodore de Mopsueste. Interpretation (du livre) de la Genèse (Vat. Syr. 120, ff. i-v)*, in: Le Muséon 66 (1953) 45-64.
- Trapè, A., *Un celeberrimo testo di sant' Agostino sull' ignoranza e la difficoltà (Retract. 1,9,6) e l'Opus imperfectum contra Iulianum*, in: AugM 2 (1954) 795-803.
- , *Verso la riabilitazione del pelagianesimo?* In: Aug. 3 (1962) 482-516.
- , *Un libro sulla nozione di eresia mai scritto da sant' Agostino*, in: Aug. 25 (1985) 853-865.
- Treadgold, W., Hrsg., *Renaissances Before the Renaissance*, Stanford, Cal. 1984.
- Trigg, R., *Origen: The Bible and Philosophy in the Third-Century Church*, Atlanta, Georgia 1983.
- Trinkaus, C., *Erasmus, Augustine, and the Nominalists*, in: ARG 67 (1976) 5-32.
- Trout, D. E., *Secular Renunciation and Social Action: Paulinus of Nola and Late Roman Society*, Diss. Ann Arbor, Mich. 1989.
- , *The Dates of the Ordination of Paulinus of Bordeaux and of his Departure for Nola*, in: RÉAug 37 (1991) 237-260.
- , *Christianizing the Nolan countryside. Animal sacrifice at the tomb of St. Felix*, in: JECS 3 (1995) 281-298.
- , *Paulinus of Nola. Life, Letters and Poems*, Berkeley, Cal. 1999.
- Turnel, J., *L'eschatologie à la fin du 4<sup>e</sup> siècle*, in: RHLR 5 (1900) 97-127. 200-232. 289-321.
- , *Histoire des dogmes 1-6*, Paris 1931-1936.
- Turner, C. H., *Ecclesiae occidentalis monumenta iuris antiquissima*, Oxford 1899-1939.
- Ulbrich, H., *Augustins Briefe zum pelagianischen Streit*, Diss. Göttingen 1958.

- , *Augustins Briefe* zur entscheidenden Phase des pelagianischen Streits, in: *REAug* 9 (1963) 51-75. 235-258.
- Ullmann, W., *Gelasius I.* (492-496). Das Papsttum an der Wende von der Spätantike zum Mittelalter, Stuttgart 1981.
- Vacalopoulos, A. E., übers. v. T. R. Carney, *A History of Thessaloniki*, Thessalonike 1963.
- Vaccari, A., *Un commento a Giobbe* di Giuliano di Eclana, Rom 1915.
- , *Nuova opera* di Giuliano Eclanese, in: *Civiltà Cattolica* 67 (1916 I) 578-593.
- , *Il Commento Cassinense* di Giobbe, in: Misc. Amelli, Badia di Montecassino 1920, 43-51.
- , *La θεωρία* nella scuola esegetica di Antiochia, in: *Biblica* 1 (1920) 3-36.
- , *«Lacto»* nella Volgata, in: *Biblica* 2 (1921) 219-221.
- , *Il Salterio Ascoliano* e Giuliano Eclanese, in: *Biblica* 4 (1923) 337-355.
- , *I titoli dei salmi* nella scuola antiochena, in: *Biblica* 9 (1928) 78-88.
- , *La «teoria [2]»* esegetica Antiochena, in: *Biblica* 15 (1934) 94-101.
- , *Rez. Devreesse*, *Commentaire* (2), in: *Biblica* 22 (1941) 205-213.
- , *La prima edizione* del commento di Teodoro di Mopsuestia ai Salmi, in: *Civiltà Cattolica* 92 (1941 II) 210-216.
- , *Il testo dei Salmi* nel commento di Teodoro di Mopsuestia, in: *Biblica* 23 (1942) 1-17.
- , *In margine* al commento di Teodoro Mopsuesteno ai Salmi, in: Misc. Giovanni Mercati I, Vatikanstadt 1946, 175-198.
- , *Scritti di Erudizione e di Filologia* 1-2, Rom 1952-1958.
- , *La «teoria [1]»* esegetica della scuola antiochena, in: Vaccari, *Scritti* 101-142.
- Vaggione, R. P., *Eunomius of Cyzicus and the Nicene Revolution*, Oxford 2000.
- Valentin, L., *Prosper d'Aquitaine. Étude sur la littérature latin au 5e siècle*, Paris-Toulouse 1900.
- Valero, J. B., *Las basas antropologicas de Pelagio en su tratado de las Esposiciones*, Madrid 1980.
- , *El estoicismo* de Pelagio, in: *EE* 57 (1982) 39-63.
- Vallance, J. T., *Medicine*, in: *OCD* <sup>3</sup>1996, 945-949.
- Valli, F., *Gioviniano*, Urbino 1954.
- Van Andel, G. K., *Sulpicius Severus and Origenism*, in: *VigChr* 34 (1980) 278-284.
- Van Bavel, T. J., *L'humanité du Christ* comme «lac paruulorum» et comme «uia» dans la spiritualité de saint Augustin, in: *Aug (L)* 7 (1957) 245-281.
- , *Recherches sur la christologie* de saint Augustin. L'humain et le divin dans le Christ d'après saint Augustin, Fribourg 1954.
- Van Dam, R., *Leadership and Community in Late Antique Gaul*, Berkeley, Cal. 1985.
- Vanneste, A., *Le décret* du concile de Trente sur le péché originel, in: *NRT* 87 (1965) 688-726; 88 (1966) 581-602.
- Van Oort, J., *Augustine and Mani on concupiscentia sexualis*, in: *Augustiniana traiectina*, Paris 1987, 137-152.
- , *Augustine on Sexual Concupiscence and Original Sin*, in: *StPatr* 22 (1989) 382-386.
- & Wickert, U., Hrsg., *Christliche Exegese* zwischen Nicaea und Chalcedon, Kampen 1992.
- , *La concupiscentia sexual y el pecado original*, in: *Augustinus* 36 (1991) 337-342.
- , *Augustin und der Manichäismus*, in: *ZRGG* 46 (1994) 126-142.
- Vesey, G., Hrsg., *The Philosophy in Christianity*, Cambridge 1989.
- Vessey, M., *«Opus imperfectum»*. Augustine and His Readers 426-435 AD, in: *VigChr* 52 (1998) 264-285.
- , *Vincent of Lérins*, in: Fitzgerald, *Augustine* 870.
- Viard, P., *Fauste*, évêque de Riez, in: *DHGE* 16 (1967) 731-734.
- Vittinghoff, F., Hrsg., *Europäische Wirtschafts- und Sozialgeschichte* in der römischen Kaiserzeit, Stuttgart 1990.
- Vives, J., *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, Madrid 1963.
- Vööbus, A., *Regarding the Theological Anthropology of Theodore of Mopsuestia*, in: *ChH* 33 (1964) 115-124.
- Vogt, H. J., *Papst Coelestin und Nestorius*, in: FS Hermann Tüchle, München 1975.
- Voicu, S. J., *Due sermoni pseudagostiniani tradotti dal greco*, in: *Aug.* 19 (1979) 517-519.
- Vollmann, B., *Priscillianus*, in: *PRE Suppl.* 14 (1974) 485-559.
- Volpi, I. & Cipriani, N., *Sant'Agostino*, Polemica con Giuliano II/1, Rom 1993.
- Vosté, J. M., *La chronologie* de l'activité littéraire de Théodore de Mopsueste, in: *RBibl* 34 (1925) 54-81.
- , *L'œuvre exégétique* de Théodore de Mopsueste au iie Concile de Constantinople, in: *RBibl* 38 (1929) 382-395. 542-554.

- , *Théodore de Mopsueste sur les Psaumes*, in: *Angelicum* 19 (1942) 179-198.
- Wagner, M., *Rufinus*, the Translator, Washington D. C. 1945.
- Waldherr, G., *Erdbeben*, in: *Sonnabend, Mensch und Landschaft*, 112-114.
- Wallace-Hadrill, D. S., *The Greek Patristic View of Nature*, Manchester UP, New York 1968.
- , *Christian Antioch: A Study of Early Christian Thought in the East*, Cambridge 1982.
- Wallraff, M., *Der Kirchenhistoriker Sokrates*, Göttingen 1997.
- Walsh, P. G., *Paulinus of Nola and the Conflict of Ideologies in the Fourth Century*, in: *Granfield-Jungmann, Kyriakon* 2, 565-571.
- , *The Poems of St. Paulinus of Nola*, New York 1975.
- Wang, E., *Théodore de Mopsueste et les origines du pélagianisme*, Paris 1961.
- Ward-Perkins, B., *The Cities*, in: *CAH* 13 (1998) 371-410.
- Waszink, J. H. & Heffening, W., *Aristoteles*, in: *RAC* 1 (1950) 657-667.
- , *Bemerkungen zum Einfluß des Platonismus im frühen Christentum*, in: *VigChr* 19 (1965) 129-162.
- Watt, W. S., *Notes on the Poems of Paulinus Nolanus*, in: *VigChr* 52 (1998) 371-381.
- Weaver, R. H., *Divine Grace and Human Agency. A Study of the Semi-Pelagian Controversy*, Mercer UP 1996.
- Weber, R., u. a., Hrsg., *Biblia sacra iuxta vulgatam versionem*, Stuttgart <sup>3</sup>1983.
- Weigel, G., *Faustus of Riez. An Historical Introduction*, Philadelphia 1938.
- Weippert, H., *Amos: Seine Bilder und ihr Milieu*, in: *Dies. Hrsg., Beiträge zur prophetischen Bildsprache in Israel und Assyrien*, Freiburg/Schweiz 1985.
- Wenger, A., *Jean Chrysostome. Huit catéchèses baptismales inédites (= SC 50)*, Paris 1957.
- , *L'homélie de saint Jean Chrysostome «à son retour d'Asie»*, in: *RÉByz* 19 (1961) 110-123.
- Wenk, W., *Zur Sammlung der 38 Homilien des Chrysostomus Latinus (mit Edition der Nummern 6, 8, 27, 32 und 33)*, Wien 1988.
- Wermelinger, O., *Rom und Pelagius. Die theologische Position der römischen Bischöfe im pelagianischen Streit in den Jahren 411-432*, Stuttgart 1975.
- , *Marius Mercator*, in: *DSp* 10 (1980) 610-615.
- , *Das Pelagiusdossier in der Tractoria des Zosimus*, in: *FZPhTh* 26 (1979) 336-368.
- , *Marius Mercator: Denkschrift in der Angelegenheit des Caelestius*, in: *Adversus Tempus. Mélanges W. Rordorf*, Neuchâtel 1983, 62-71.
- , *Neuere Forschungskontroversen um Augustinus und Pelagius*, in: *Mayer, Augustinusforschung* 189-217.
- , *Alypius*, in: *AugL* 1/1-2 (1986) 256-266.
- , *Zur Gottesvorstellung des Pelagius im Demetriasbrief*, in: *Kairos* 28 (1986).
- Wernicke, M. K., *Kardinal Enrico Noris und seine Verteidigung Augustins*, Würzburg 1973.
- Wes, M. A., *Das Ende des Kaisertums im Westen des römischen Reiches*, s'Gravenhage 1967.
- Weyman, C., *Analecta* xvi. *Marius Mercator und Julianus von Aclanum*, in: *HJ* 37 (1916) 77-78.
- , *Der Hiobkommentar des Julianus von Aeclanum*, in: *Theologische Revue* 15 (1916) 241-248.
- Whitelock, D., McKitterick, R., Dumville, D., Hrsg., *Ireland in Early Medieval Europe*, Cambridge 1982.
- Whittaker, C. R., *Land, City and Trade in the Roman Empire*, Aldershot 1993.
- & Garnsey, P., *Rural Life in the Later Roman Empire*, in: *CAH* 13 (1998) 277-311.
- Wickenden, N., G. J. *Vossius and the Humanist Concept of History*, Assen 1993.
- Wickert, U., *Einheit und Eintracht der Kirche im Präskript des ersten Korintherbriefes (zur Auslegung Theodors von Mopsuestia)*, in: *ZNW* 50 (1959) 73-82.
- , *Studien zu den Pauluskommentaren Theodors von Mopsuestia als Beitrag zum Verständnis der antiochenischen Theologie*, Berlin 1962.
- , *Die Persönlichkeit des Paulus in den Pauluskommentaren Theodors von Mopsuestia*, in: *ZNW* 53 (1962) 51-66.
- Wickham, L., *Pelagianism in the East*, in: *Williams, Making* 200-213.
- , *Aspects of Clerical Life in Mopsuestia and Apameia*, in: *JEH* 46 (1995) 3-18.
- , *Nestorius*, in: *TRE* 24 (1995) 276-286.
- Wilken, R. S., *Free Choice and Divine Will in Greek Christian Commentaries on Paul*, in: *Babcock, Paul* 123-140.
- Willi-Plein, I., *Das Zwölfprophetenbuch*, in: *ThR* 64 (1999) 351-395.
- Williams, H., *Christianity in Early Britain*, Oxford 1912.
- Williams, N. P., *The Ideas of the Fall and of Original Sin*, London 1927.
- , *The Grace of God*, London 1930.



- Williams, R., Hrsg., *The Making of Orthodoxy. Essays in Honour of Henry Chadwick*, Cambridge 1989.
- , *Origenes/Origenismus*, in: TRE 25 (1995) 397-420.
- Wilmart, A., *Le concile de Turin*, in: RHE 6 (1905) 931-937.
- , *Le «De Lazaro» de Potamius*, in: JThS 19 (1918) 289-304.
- , *La collection des 38 homélies latines de saint Jean Chrysostome*, in: JThS 19 (1918) 305-327.
- Wilpert, P., Hrsg., *Universalismus und Partikularismus im Mittelalter*, Berlin 1968.
- Wilson, R. J. A., *Luxury Retreat, Fourth Century Style: A Millionaire Aristocrat in Late Roman Sicily*, in: *Opus* 2 (1983) 537-552.
- , *Sicily under the Roman Empire*, Warminster, Wilts. 1990.
- Winkelmann, F., *Einige Bemerkungen zu den Aussagen des Rufinus von Aquileia und des Hieronymus über ihre Übersetzungstheorie und -methode*, in: *Granfield-Jungmann, Kyriakon* 2, 432-447.
- Winterbottom, M., *Gildas: The Ruin of Britain* e. a., Phillimore-London-Chichester 1978.
- , *Pelagiana*, in: JThS NS 38 (1987) 106-119.
- Wlosok, A., *Laktanz und die philosophische Gnosis*, Heidelberg 1960.
- Wörter, F., *Der Pelagianismus nach seinem Ursprung und nach seiner Lehre*, Freiburg i. Br. <sup>2</sup>1874.
- , *Zur Dogmengeschichte des Semipelagianismus 3: Die Lehre des Fulgentius von Ruspe*, Münster 1900.
- Wojtowysch, M., *Papsttum und Konzile von den Anfängen bis zu Leo I. (440-461). Studien zur Entstehung der Überordnung des Papstes über die Konzile*, Stuttgart 1981.
- , *Bonifatius episcopus Romanus*, in: *AugL* 1/5-6 (1992) 655-658.
- Wolff, H. W., *Dodekapropheton 1: Hosea*, Neukirchen 1961.
- , *Dodekapropheton 2: Joel und Amos*, Neukirchen 1969.
- Wolfram, H., *Geschichte der Goten*, München <sup>2</sup>1980.
- Wolfson, H. A., *Philosophical Implications of the Pelagian Controversy*, in: *PAPS* 103 (1959) 554-562.
- Wood, I. N., *The Barbarian Invasions and First Settlements*, in: *CAH* 13 (1998) 516-537.
- Wurm, H., *Studien und Texte zur Dekretaliensammlung des Dionysius Exiguus*, Bonn 1939.
- Wyss, B., *Gregor (1) von Nazianz. Ein griechisch-christlicher Dichter*, in: *MH* 6 (1949) 177-210.
- , *Gregor (2) II (Gregor von Nazianz)*, in: *RAC* 12 (1983) 793-863.
- Zarb, S., *Chronologia operum S. Augustini*, Rom 1934.
- Zelzer, M., *Die Klosterneuburger Handschrift zu Augustins „Opus imperfectum contra Iulianum“*, in: *WS NS* 5 (1971) 233-237.
- Ziegenaus, A., *Das Menschenbild des Theodor von Mopsuestia*, Diss. München 1963.
- , *Die Genesis des Nestorianismus*, in: *MThZ* 23 (1972) 335-353.
- Ziegler, J., *Iob (= Septuaginta 11/4)*, Göttingen 1982.
- Zierl, A., *Alexander von Aphrodisias. Über das Schicksal*, Berlin 1995.
- Zimmer, H., *Pelagius in Irland*, Berlin 1901.
- Zisi, T., *Die Lehre Theodors von Mopsuestia über den Urzustand des Menschen*, in: *Kleronomia* 3 (1971) 250-258.
- Zumkeller, A., Fingerle, A., Altaner, B., *Aurelius Augustinus. Schriften gegen die Pelagianer 2*, Würzburg 1964.
- , Habitzky, R., Kopp, S., Maxsein, A., *Aurelius Augustinus, Schriften gegen die Pelagianer 1*, Würzburg 1971.
- , *Neuinterpretation oder Verzeichnung der Gnadenlehre des Pelagius und seines Gegners Augustinus?* In: *AugStud* 5 (1974) 209-226.
- , *Eph 5,27 im Verständnis Augustins und seiner donatistischen und pelagianischen Gegner*, in: *Aug.* 16 (1976) 457-474.
- , Fingerle, A., Maxsein, A., Morick D., *Aurelius Augustinus. Schriften gegen die Pelagianer 3*, Würzburg 1977.



## REGISTER

### BIBELSTELLEN

#### **Gen**

1,27: 70, 137-138  
1,28: 295  
2,8: 62, 64  
2,18: 62  
2,24: 214  
3,14: 146  
3,21: 64  
15,5.6: 209  
17,5: 209  
17,15-19: 128  
18,9-15: 128  
20,1-18: 209  
25,20: 91

#### **Ex**

9,16: 55

#### **Num**

14,29: 245

#### **Dtn**

6,4-5: 165  
28,38.39.42: 183

#### **1 Sam**

10,8: 165  
17,4ff.: 119

#### **1 Kön**

12,26-33: 91  
17-18: 184

#### **2 Kön**

2,1: 165

#### **Ijob**

1,1: 193  
2,3: 175  
2,11.12: 194  
3,14: 194  
4,11: 194  
7,9: 237  
7,20: 194  
9,24-25: 195  
9,28: 194  
9,34-35: 195, 196

10,11: 133

13,4a: 195

14,5: 91

14,14: 236

17,8a: 195

33,7: 195

41,24: 196

#### **Ps**

2,1: 106, 154-155

6: 192

9,27.32.35: 197

9,36b: 190

15,4: 155, 197

16,14a: 193

16,8: 155

16,10a: 190

31: 175

34,12b: 192

35,12.13: 204

36,3a: 189

36,10b: 150

38,3: 245

38,6a: 189

39,2: 197

39,7b: 189

45,6b: 197

50,9: 40

54,17-18: 168

68,4: 157

73,12a: 153

84,11: 68

86,3-5: 209

118,9: 213

121,1b: 197

142,10: 164

#### **Spr**

11,22: 182

#### **Koh**

9,18: 217

#### **Hld**

1,1: 246

1,9: 182

5,11: 248

8,26: 247

#### **Weish**

2,25: 214

11,24: 248

12,3-7.8-11: 249

12,12: 248

14,27: 203

#### **Sir**

31,38: 96

40,1: 91

#### **Jes**

3,24: 70

10,23: 176

12,1: 157

#### **Jer**

1,14-15: 184

5,1: 91

#### **Ez**

9,6: 166

16,49: 204

18,2-4: 245

#### **Dan**

13,56: 249

#### **Hos**

1: 175

1,4: 165

1,8: 182

1,10: 178

2,1-3: 169

2,4-5: 230

2,6: 93

2,7: 167, 197

2,15: 156, 182

2,16: 182

2,18-19: 165

2,20: 226

2,21-24: 178

4,5: 198

4,7: 156

4,10: 156

4,16: 198

4,17-19: 238

5,6: 167  
 5,8: 157  
 5,9: 156  
 5,11: 198  
 6,3: 170  
 6,4: 156  
 6,5.11: 156  
 7,1: 205  
 7,2: 171

7,8: 167  
 7,9: 198  
 7,10: 167  
 7,16: 197, 198  
 8,9: 199  
 9,3: 168  
 9,4: 157  
 9,7: 165  
 9,13: 168  
 9,15: 166  
 10,1-3: 240  
 10,2: 170  
 10,12: 156  
 11,1: 178  
 11,4: 171  
 12,9: 156, 166, 168  
 12,11: 165, 199  
 12,12: 165  
 13,1-2: 171  
 13,5: 199  
 13,12: 170  
 13,14: 156, 171, 179  
 13,15: 167, 171, 179  
 14,1: 171  
 14,10: 237

**Joël**

1-2: 181  
 1,4: 78, 155, 180, 182-186, 200  
 1,7.10.11: 187  
 1,19: 199  
 2,4-11: 184  
 2,6: 199  
 2,11: 187  
 2,16: 167  
 2,17.18: 168  
 2,19-20: 184  
 2,26-27: 211  
 2,28: 156, 160, 179  
 2,32: 179  
 3,1-3: 156  
 3,1-4,3: 173  
 3,4: 153  
 3,12: 199  
 3,17-18: 201, 240  
 3,19: 181  
 3,20-21: 211  
 4,9: 173  
 4,15.18: 197

**Am**

1,2: 180, 181  
 1,3: 157, 197  
 2,4: 204  
 2,13: 200  
 2,16: 181  
 3,12: 200  
 4,1: 241  
 4,12: 170  
 5,1-2.9: 170  
 5,12: 188  
 5,14-15.25-27: 171  
 6,1: 204  
 6,12: 200  
 7,1: 200  
 7,9: 166  
 8,3.14: 166  
 9,6: 167, 200  
 9,7: 208  
 9,11: 172, 181, 234  
 9,12: 234  
 12,1-2: 172  
 12,25-27: 173

**Mi**

5,5: 157

**Nah**

1,1: 173

**Hab**

1,2: 157  
 2,11: 155  
 3,11: 153  
 3,18: 157

**Zef**

1,4: 155

**Sach**

9,8-10: 177

**Mal**

1,2: 157

**Mt**

2,15: 178  
 7,6: 182  
 7,24-25: 230  
 12,33: 247  
 14,6: 70  
 16,18: 230  
 20,27: 70  
 25,46: 234, 241  
 28,20: 211, 243

**Mk**

6,22: 70  
 10,44: 70

**Lk**

5,31: 210  
 6,47-48: 230  
 14,26: 248

**Joh**

1,3.4: 201  
 1,10: 248  
 7,37-38: 201  
 8,31-46: 248  
 8,32: 88, 226  
 8,33: 226  
 8,36: 88, 226  
 8,44: 249

**Apq**

2,16-20: 169  
 2,17-21: 179  
 7,29: 213  
 10,9-23: 173  
 14,15-16: 206  
 15,16-17: 181

**Röm**

1,1: 70, 162  
 1,3: 203  
 1,7: 161  
 1,17.21: 203  
 1,21-23: 88  
 1,23-24: 204, 206  
 1,24-25: 231  
 1,25: 88  
 1,26: 163  
 1,27: 205  
 1,28: 156, 204, 205, 206  
 2,4-5.6: 206  
 2,12: 206, 208  
 2,13-15: 207  
 3,6-7.19: 208  
 3,24: 208, 211, 222  
 3,29-30: 208  
 4,13-20: 209  
 4,15: 210  
 4,25: 179, 208  
 4,25-5,1: 211, 243  
 4,25-5,2: 210  
 5,3-5: 212  
 5,6: 226  
 5,6-11: 212  
 5,7-11: 226  
 5,8: 226  
 5,12: 109f. 131, 148, 210, 213f. 216, 223, 232

5,12-15: 202  
 5,13: 213  
 5,15: 217  
 5,16: 232  
 5,17-18-19: 218  
 5,19: 217  
 5,20: 215, 219  
 5,21: 219  
 6,1-4: 219  
 6,4: 164  
 6,5-7-8-11: 220  
 6,12.13f.15f.: 221  
 6,17-18: 97, 222  
 6,18: 211  
 6,19: 222, 223  
 6,20: 222  
 6,21-22: 223  
 7,5: 222  
 7,7: 159  
 7,8: 162  
 7,15: 224  
 7,17-18: 159, 161, 162  
 7,18: 162, 224  
 7,19: 162  
 7,21: 224  
 7,23: 224, 230  
 7,23-25: 88, 225  
 8,3: 225  
 8,5-6: 161  
 8,17: 225  
 8,19: 159, 160  
 8,21: 226  
 8,28: 161, 226, 228  
 8,32: 212, 213, 226  
 9,9-29: 134  
 9,16-18: 55, 227  
 9,20: 227  
 9,22: 156, 163  
 9,22-24: 228  
 9,25: 228  
 9,26: 178, 228  
 10,10: 228  
 11,1-2: 228  
 11,15: 158  
 11,16: 162  
 11,29: 228, 229  
 14,14-15: 161  
 14,23: 229  
 15,4: 229

### 1 Kor

1,20.24: 229  
 3,12: 181, 230  
 4,3-4: 230  
 5,2: 40  
 6,8: 230  
 6,9-11: 230  
 6,12: 162  
 6,17: 230

7,2: 230  
 7,7: 231  
 7,14: 55  
 7,38: 13  
 8,1: 40  
 8,5: 205  
 8,5-6: 161, 231  
 9,20: 161  
 9,25: 231  
 9,28: 176  
 10,1-11: 230, 231  
 11,2: 232  
 11,9: 231, 240  
 12,4.8.11: 173  
 12,14: 232  
 12,22-25: 232  
 13,4: 40  
 14,14: 176  
 15,10: 161, 272  
 15,12-24: 233  
 15,16: 233  
 15,21-22: 276, 233  
 15,23-28: 234, 241, 242  
 15,29-34: 164, 234  
 15,34: 239  
 15,36: 236  
 15,36-38: 209  
 15,43: 182  
 15,45: 234  
 15,46: 210  
 15,49: 233, 236  
 15,50-57: 236  
 15,55-57: 179, 237

### 2 Kor

1,3: 206, 237  
 4,2: 237  
 4,13: 173  
 5,10: 237  
 5,20: 237  
 6,2-3: 237  
 6,14-15: 238  
 12,7-9: 238

### Gal

1,3: 162  
 1,15-17.20: 238  
 2,14: 164  
 2,15-16: 162-164, 225  
 2,20: 164  
 3,17: 238  
 3,19: 160, 162  
 3,20: 164  
 3,24: 163  
 3,27: 164  
 3,28: 71, 164  
 4,4: 239  
 4,5: 164

4,24: 163  
 5,19.22: 239  
 5,24: 164  
 6,7-8: 235, 239

### Eph

1,7-8: 159  
 2,3: 109  
 2,3-5.20-21: 239  
 2,10: 158  
 4,4-5: 71  
 4,5.19: 240  
 5,12: 240  
 5,23: 231, 240  
 5,25-26: 163, 240  
 5,27.29: 240  
 6,12: 92

### Phil

2,7: 70  
 2,8-9: 241  
 2,12-13: 161  
 3,19: 241, 242

### Kol

1,13: 241  
 1,18: 234, 241, 242  
 2,3: 211, 241  
 2,18: 40  
 3,5: 241  
 3,5-7.25: 242

### 1 Thess

4,4-5: 242  
 4,17: 234, 241, 242

### 1 Tim

1,15-16: 242  
 2,4-5: 163, 179, 243  
 2,5: 211  
 3,2: 163  
 3,16: 243  
 4,1-4: 243  
 4,4: 133  
 6,10.16: 244

### 2 Tim

2,20-21: 227  
 2,21: 161, 162, 244  
 2,23: 244  
 2,32: 13  
 4,2-3: 244

### Hebr

2,2: 160  
 2,11: 245  
 3,17: 245  
 5,14: 245

6,17-18: 245  
 11,8-12: 245  
 11,25: 246  
 12,14.16: 246  
 13,4: 246

**Jak**

2,10: 217

**1 Petr**

2,9: 211, 246  
 2,22: 246

**2 Petr**

3,10-12: 246

**1 Joh**

2,15-17: 247

## STELLEN ANTIKER AUTOREN

**Alex. Aphrod.**

*fat.* 4: 124  
 14: 125  
 30f.: 125  
*in top.*: 113

**Ambr.**

*ep.* 27,2: 51  
 27,3: 33, 53  
*Hel.* 12,44: 96  
*hex.* 3,9,39: 94  
*offic.* 3,7,46-48: 274

**Ammian.**

27,11,2: 284

**Anonym.**

*ind. cord. Phar.*: 55

**Appian.**

*bell. ciu.* 1,51: 41

**Aristot.**

*cat.* 1a1-3: 118  
 3b: 116  
 5b: 116  
 6a: 116  
 9a28-29: 114f.  
 9b19-21: 114f.  
 9b28-29,33: 114f.  
 11b16: 115f.  
 11b38-12a4: 118  
 12b16f.24: 115f.  
 13a22-31: 116  
 13b: 116  
*eth. nic.*  
 1103b23: 81, 142  
 1106b36ff.: 142  
*hist. an.* 516a24: 78  
*met.* 983a-993a: 151  
 1015b: 82, 123  
 1093a27-28: 152  
*part. an.* 618b14: 155  
*phys.* 192b20: 82

*poet.* 1451a: 152  
*rhet.* 1355a33: 108  
*top.* 101a26: 108

**Arnob. rhet.**

*adu. nat.*  
 7,33: 24  
 7,44: 96

**Arnob. iun.**

*confl.* 1,1.18: 324  
*praedest.*: 3, 4, 323

**Aug.**

*bapt.* 3,5-6: 33  
*b. uit.* 2,8: 174  
*ciu.* 1,24: 35  
 2,18: 32, 35  
 3,9-35: 32, 35  
 3,17: 30  
 3,18: 35  
 5,22: 30  
 5,26: 60  
 14,6: 140  
 14,20: 80  
 18,16: 29, 30  
 18,23: 30  
 22,8: 33  
*conf.* 2,3,6: 34  
 4,3,5: 79  
 4,16,28: 119  
 4,16,29: 119  
 7,6,8: 79  
 10,29,31: 54  
 10,30,41: 247  
*dono perseu.*  
 12,50: 303  
 20,53: 54, 257  
*duab. ann.*  
 12.14f.: 125  
 15: 55, 112, 141,  
 146, 207  
*c. duas epp. Pel.*: 7  
 1,1-3: 288f.

1,3: 276f. 281f.

1,5: 225

2,5-6: 263

2,35: 266

3,16: 82

3,26: 135

4,2: 135

4,21-31: 110, 303

4,34: 254

*enn. in Ps* 57,7.14: 77

*ep.* 4\*: 82, 257

4\*,2: 258

6\*,1: 302

6\*,2: 258, 294

10\*,1: 289

16\*,3: 288

19\*,2: 257

26,5: 29

90: 85

91,8: 84

94; 95: 84

101: 7, 25, 26, 56,

71, 84, 85

101,1: 85, 88

101,2: 88

101,3: 85-87, 89

101,4: 20, 22, 34, 85,

87, 89, 251

103: 85

104: 85

104,1: 84

131: 25

138,3: 79

140: 8, 252

156-157: 267

157,22: 252

175: 258f.

176,4

177,15: 270

179: 257

181-183: 259, 270

183,5: 263

185: 270

186: 264, 265

- 186,1: 55, 70  
 186,8: 55  
 186,29-37: 274  
 186,32-33: 272  
 188: 271, 284  
 190: 277  
 191,192: 271  
 191,1: 325  
 193: 271, 307  
 194,1: 281, 306  
 200,1: 7, 271, 280f.  
 215,2: 268, 306  
 224,2: 289, 296  
 225,2-3: 305  
 247: 280  
*c. ep. Donat.:* 33  
*gest. Pel.*  
   6,16: 254  
   11,25: 252  
   22,46: 252, 253  
*grat. pecc. orig.*  
   1,1-2,2: 256  
   1,25: 303  
   1,35: 262  
   1,38: 55, 256  
   1,22: 247  
   2,3: 255  
   2,4: 254, 263  
   2,5-6: 262  
   2,24: 266f.  
   2,26: 262  
*c. Iul.*  
   1,12: 34, 65, 81, 251  
   1,13: 261, 271, 281,  
     303  
   1,15: 92  
   1,21: 13  
   1,23: 19  
   1,32: 92  
   1,34: 19  
   1,35: 65  
   2,10: 254  
   2,30: 19, 289  
   2,34: 288  
   2,36: 257  
   2,37: 81, 120  
   3,2: 281  
   3,8: 133  
   3,14: 65  
   3,27: 289  
   3,28: 65  
   3,32: 31, 37, 46  
   3,44.48-50: 70  
   3,61: 289  
   4,24: 229  
   4,58-59: 81  
   4,60.72: 106  
   4,75-77: 80, 155  
   4,78: 106  
   5,5: 65  
   5,6: 76  
   5,10-11: 206  
   5,27: 65  
   5,33: 232  
   5,38: 65  
   5,42: 106  
   5,51: 79, 81  
   5,55: 82  
   6,1: 19  
   6,1-63: 55  
   6,2: 206  
   6,21: 78  
   6,22: 76, 289  
   6,29: 76  
   6,34: 106  
   6,37f.: 282  
   6,45: 206  
   6,46: 289  
   6,50: 80  
   6,60: 115  
   6,64: 117  
   6,75: 109, 213, 289  
*c. Iul. imp.*  
   1,3: 95  
   1,7: 31, 35  
   1,10: 7  
   1,12: 47  
   1,22: 65  
   1,23: 213  
   1,27: 91  
   1,48: 26, 35  
   1,63: 91  
   1,67: 96  
   1,68: 261  
   1,73: 35  
   1,106.124: 96  
   2,4: 106  
   2,19: 31, 35  
   2,51: 120  
   2,185: 96  
   3,56: 96  
   4,5: 11  
   4,22: 140  
   4,38: 82  
   4,112: 75, 303  
   5,4: 267  
   5,23: 81, 113, 254  
   5,40: 92  
   5,59: 96  
   6,6: 31  
   6,18: 23, 26, 31, 35  
   6,23: 31  
   6,30: 95  
*lib. arb.*  
   1,1: 126, 278  
   1,2,4; 1,6,15: 126  
   1,15,32: 126  
   3,20,55: 303  
*loc. hept.*  
   1,92: 91  
   4,37: 96  
*mus.* 1,15: 92  
*nat. grat.:* 257  
*nupt.* 1,1: 280  
   1,2: 271, 280f.  
   1,20-22: 247  
   1,26: 117  
   2,1: 281  
   2,3-4: 109  
   2,7: 91  
   2,9: 77, 97  
   2,26: 79  
   2,35: 205  
   2,41: 93  
   2,46: 217  
*ord.* 1,7,18: 94  
*pecc. mer.*  
   1-3: 268  
   1,29,57: 13  
   3,6,12: 252  
*perf. iust. hom.* 44: 256  
*retract.* 1,3,2: 87  
   1,6: 87  
   1,21,20: 33  
   2,36: 252  
   2,62: 79  
*c. Sec.*  
   11: 29, 55  
   25: 34  
*s.* 131,10: 264  
*solil.* 2,8,15: 78  
*util. cred.:* 8-9  
*uera rel.* 80: 92  
**Ps-Aug.**  
*hypomn.:* 324  
**Auson.**  
*ep.* 17: 52  
   18,3-6: 48  
   21-24: 52  
   21,1-2: 52  
   21,56: 48, 49  
   21,73-74: 53  
   23,30-42: 53  
   24,56-58: 48, 49  
   24,59-60: 52  
   25,56: 33  
**Barhadb.**  
*hist.* 21: 293  
**Basil.**  
*hex.:* 94  
*reg.* 14: 174  
*reg. fus. tr.* 6: 78

**Beda**

*Cant.*: 8  
*hist. eccl.* 1,10: 9, 40

**Boeth.**

*consol. phil.* 5,6: 131

**Breu. Hippon.**

*can.* 1: 22

**Caelestin.**

*ep.* 13,1: 289, 294, 301,  
311  
13,8: 300f.  
21: 306  
24,3: 304  
26,6: 318

**Caelest.**

*lib. fid.* 17-19,29: 262

**Capreol. Carth.**

*ep. conc. Eph.* = *Coll.*  
*Veron.* 18: 302, 311

**Cass. Dio**

56,29,31: 58

**Chron. Gall.**

*an.* 452: 324

**Cic.**

*Acad.* 2,118: 80  
*Brut.* 253,258: 75  
*Cat.* 1,1: 80, 106  
2: 106  
*diu.* 1,79: 27  
*Att.* 16,2: 41  
*fam.* 3,8,10: 293  
*fat.* 30: 79  
41f.: 125  
*fin.* 2,6,19: 80  
2,11,34: 80  
4,5,12: 81  
*Hort. frg.* 84,1,4: 106  
*leg. agr.* 2,86: 24  
*nat. deor.*  
1,71; 2,128: 80  
2,136-138: 8f. 124  
2,142: 155  
*offic.* 1: 105  
1,35,127f.: 80  
1,41,148: 80  
3,30,109: 30  
*orat.* 2,32,5: 44  
2,35,150: 108  
2,36,152: 108  
*rep.* 3 praef.: 106  
*top.* 2,7; 4,24: 110  
*Tusc.* 1,18,41: 96

4,19,43: 81  
5,30,85: 80

**Claud.**

*carm.* 3,173: 77  
20,13: 77  
26,1: 77  
*epithal. Hon. et Mar.*  
= *carm.* 10: 53,60-61  
10,22: 63  
10,39-40: 61  
10,286: 62  
10,300-341: 61  
*carm. min.* 32,4,17: 60  
*Gild.*: 61  
*Stil.*: 61

**Cod. Iust.**

5,4,24: 21

**Cod. Theod.**

10,19,9: 79  
13,3,12: 79  
14,4,10: 283  
16,2,6: 291  
16,5,65: 295, 300  
16,6,4: 271  
16,6,55: 269  
16,8,24: 270  
16,10,9: 84  
16,10,20: 270

**Coll. Quesn.**

14: 270, 279, 285  
16: 271, 279, 287  
19: 270, 279  
20: 279

**Conc. Eph.**

*ep. syn. Cyril. ad Cae-*  
*lestin.* = *Coll. Vat.* 82:  
296, 316, 323  
*rel. syn. Cyril. Imp.* =  
*Coll. Vat.* 84: 314f.  
*ep. syn. Cyril. uniu.* =  
*Coll. Vat.* 91: 314, 317  
*ep. orient. ad Imp.* =  
*Coll. Vat.* 92: 314  
*rel. syn. Cyril. Imp.* =  
*Coll. Vat.* 94: 314, 317  
*mandat. syn. Cyril.* =  
*Coll. Vat.* 95: 314, 317  
*mandat. orient. Ruf.* =  
*Coll. Vat.* 97: 314  
*Gegenanathematism.* =  
*Coll. Palat.* 37: 312  
*gest. Eph.* =  
*Coll. Palat.* 38: 312

**Conc. Gall.**

*Conc. Agath.* 17: 20

**Const. Lugd.**

*uit. Germ.*  
3,12-15: 307  
3,14: 271  
5,25: 271

**Const. Sirm.**

6: 270f.294

**CIL**

VI, 37128: 283  
IX, 91: 27  
IX, 98-120.620f.: 39  
IX, 1362: 45  
IX, 1393: 45  
IX, 1568f.: 45  
IX, 1591: 45, 56  
X, 1683: 79  
X, 6312f.: 79

**Cyrril. Alex.**

*ep.* 11,1: 301  
17: 312

**Cypr.**

*ep.* 11,1: 91  
*habit. uirg.* 13: 70

**Diod.**

*frg.* 57,64f.: 154  
*in Rom.* 12,6-8: 180

**Diog. Laërt.**

*uit. philos.*  
7,48: 120  
7,61: 113

**Episc. Aquil.**

*lib. fid.*: 12  
3-4: 277f.  
4: 271, 275, 291  
10: 57

**Euagr.**

*hist. eccl.* 1,2: 293

**Euseb. Alex.**

*ep. Cyrill.*: 281

**Euseb. Caes.**

*hist. eccl.*  
5,28,13-15: 151, 254  
10,5,21-24: 328

**Fac. Herm.**

*pro def. tria cap.*  
4,2: 151  
7,22-23: 293



- Faust. Lerin.** 2,19-20: 184  
*grat. lib. arb.* 2,21: 167  
 1,2: 322
- Fulg. Rusp.** *ep.* 16,28: 323
- Gaudent. Brix.** *tr.* 19,2: 94
- Gelas.** *ep.* 6: 321
- Gell.** *noct. Att.* 2,22: 27
- Gennad.** *uir. ill.* 46: 11, 42, 47, 250, 273, 326  
 62: 305  
 85: 9
- Geront.** *uit. Mel.* 11,12: 44  
 19-21: 44, 302  
 23: 72  
 34-36: 302  
 37: 44
- Gest. conl.** 1,4: 259
- Greg. Magn.** *in Ez.* 18,33: 174  
*registr. epp.* 6,14; 7,31: 315  
 9,136: 314
- Greg. Naz.** *or.* 31,5,15f.: 151  
 43,21,23: 151
- Herodot.** *hist.* 2,68: 78
- Hier.** *in Ez.* 12: 174  
*in Ier.* 6,17: 176  
*in Os.* 1,4: 165  
 2,2-3,13,14f: 182  
 2,18-19: 165  
 4,5-6; 7,9: 198  
 7,15-16: 199  
 9,7-8,15-17: 165  
 13,5-6: 199  
 13,11: 166  
 13,14-15: 179  
*in Iohel.* 1,4: 180, 183, 185  
 1,9-12,19: 199
- 2,19-20: 184  
 2,21: 167  
*in Am.* 1,2-3: 181, 197  
 3,12: 200  
 3,13-14: 166  
 4,12: 170  
 5,25-27: 172  
 6,12-15: 200f.,  
 7,1: 200  
 8,3; 9,1.5: 166  
*dial. adu. Pel.:* 255  
 2,26: 91  
*ep.* 22,30: 93  
 53,11: 52  
 120,8-9,12: 174  
 133: 254  
 133,3: 50, 255  
 142: 266  
 152: 287  
 153,155: 282, 287  
 154,3: 307  
*adu. Heluid.* 5: 94  
*adu. Iouin.* 1,36: 94  
*nom. Hebr.:* 200  
*praef. in xii proph.:* 169  
*tr. Ps* 114,7: 109  
*uir. ill.* 119: 151  
*uita Pauli erem.* 8: 60
- Horat.** *serm. = carm.*  
 1,3,11-12: 76  
 1,5,77-81: 27  
 1,5,50-51: 30
- Innocent.** *ep.:* 259f.  
 15: 285  
 17,6; 37,7; 39: 260
- Ioh. Cass.** *conl.:* 306  
 3,7,3: 174  
*c. Nest.* 1 praef.: 305
- Ioh. Chrys.** *cat. bapt.:* 291  
*ep. ad Theod.:* 293  
*ep.* 112: 293  
*sac.* 2,8: 20
- Isid.** *orig.* 11,3,21: 60
- Itin. Antonin.** 120: 39
- Iul. Aecl.** *am.:* 8  
*bono const.:* 8
- Cant.:* 75  
 11: 247  
*dicta:* 91, 126, 271,  
 275, 278  
*ep. Rom.:* 290  
*ep. Ruf.*  
 1-2: 135, 244, 291  
 2a: 271, 292  
 4: 124  
 11: 135  
 12: 129  
 13-26: 135, 164  
 18: 214  
 20: 223  
 22: 242  
 23: 163, 164, 240  
 26: 237  
 27: 292  
 28: 284, 292  
*ep. Val.* 1.2: 280f.  
*ep. Zos.:* 47, 271  
 2.3: 233  
 4: 134, 244  
*exp. Job:* 10  
*praef.:* 229  
 1,1: 194  
 2,1-3: 175  
 2,7: 78  
 2,11,12: 194  
 3,14: 194  
 4,11: 194  
 5,6: 91  
 7,20: 97  
 9,28: 195  
 9,29: 91  
 13,4: 195  
 14,14: 236  
 15,25: 175  
 17,8: 195  
 18,4: 91  
 21,24: 91  
 22,2-4: 95  
 22,15: 78  
 23,12: 207  
 24,16: 92  
 25,1-2: 91  
 26,4-6: 78, 195  
 31,18: 136  
 33,7: 195  
 33,15: 78, 207  
 36,15: 197  
 40,10-19: 78  
 41,24: 196  
 41,25: 78  
*Flor.*  
 1,1: 97, 109, 289  
 1,2: 91, 109, 289,  
 296  
 1,3: 99, 109, 110

- 1,4: 109, 110  
 1,5: 93  
 1,7: 107, 288, 296f.  
 1,9: 98, 130  
 1,10: 98, 109, 280-283  
 1,12: 237  
 1,13: 99  
 1,16: 107, 296  
 1,18: 47, 91, 250, 275-278  
 1,19: 93f. 105f. 130  
 1,20: 129  
 1,22: 106, 130  
 1,23: 109, 110, 213  
 1,24: 110  
 1,28: 130  
 1,33: 110  
 1,34: 288  
 1,35: 81, 101, 145  
 1,36: 101, 145  
 1,37: 91, 111, 129, 138, 145  
 1,38: 95, 111, 122, 145  
 1,40: 132, 133, 145  
 1,41: 271, 283  
 1,42: 82, 283  
 1,43: 229  
 1,44: 55, 125  
 1,45: 94, 235, 239  
 1,47: 96, 112, 141  
 1,48: 26, 77, 106, 108, 110, 112, 118, 123, 141, 161, 226, 231, 296  
 1,49: 97  
 1,50: 244  
 1,53: 97, 129  
 1,59: 82  
 1,62: 121  
 1,64: 94, 96, 288  
 1,65: 127  
 1,67: 91, 206, 220, 225, 242, 248, 288  
 1,68: 125  
 1,69: 93, 222f. 225  
 1,70: 96  
 1,71: 80f. 124, 288  
 1,72: 93, 124  
 1,73: 91, 110, 279  
 1,74-76: 82, 279  
 1,74: 283  
 1,75: 98  
 1,76: 94, 129  
 1,78: 80, 132, 143, 162  
 1,79: 97, 124, 162  
 1,84: 91  
 1,85: 288  
 1,86: 129  
 1,87: 226, 248  
 1,91: 144, 248  
 1,94: 125, 129, 138, 225, 226  
 1,95: 93, 226  
 1,96: 91, 139, 144  
 1,97: 124  
 1,98: 82, 91  
 1,104: 121  
 1,105-106: 146  
 1,107: 221, 222  
 1,108: 223  
 1,109: 222, 223  
 1,110: 248  
 1,119: 100, 133  
 1,122: 130  
 1,128: 93, 279  
 1,129-130: 118  
 1,131: 206, 208  
 1,132: 93, 246  
 1,133f.: 227, 279  
 1,135: 162, 244  
 1,139: 169, 170  
 1,140: 172  
 1,141: 93, 97  
 2,1-15: 109  
 2,2-3: 282, 284  
 2,5: 91  
 2,8: 135  
 2,11: 91, 99, 106, 282  
 2,16: 17, 110, 148  
 2,19: 37  
 2,20.21: 214  
 2,22: 107  
 2,28: 137  
 2,29: 91  
 2,35: 288  
 2,36: 111  
 2,40: 91  
 2,48: 214  
 2,51: 118  
 2,52.53: 214  
 2,56: 104, 214  
 2,58: 92  
 2,59.62: 214  
 2,63: 223  
 2,67-68: 277  
 2,68.70.71.72: 214  
 2,73.74: 215  
 2,83: 104  
 2,90-91: 140  
 2,96.98.103: 217  
 2,104: 93  
 2,105: 91, 217  
 2,107.114-135: 217  
 2,129: 95  
 2,135: 218  
 2,139: 146  
 2,144: 131  
 2,145: 214  
 2,146: 218  
 2,151: 95, 207  
 2,152: 207, 248  
 2,153-162: 209  
 2,154: 210  
 2,156: 93  
 2,159: 209, 210  
 2,160: 238  
 2,161: 159, 210  
 2,165: 211  
 2,166: 212  
 2,169: 212, 226  
 2,170: 226  
 2,171: 160, 248  
 2,178: 82, 288  
 2,182: 223  
 2,184: 214  
 2,185-190: 159  
 2,185: 214, 215  
 2,187: 207, 215  
 2,188: 174, 175, 216  
 2,191f.: 214, 216  
 2,204.210-212: 217  
 2,214-215: 218, 219  
 2,217-219: 219  
 2,220: 217, 223  
 2,221: 91, 215  
 2,222: 220  
 2,225-228: 221  
 2,226: 237  
 2,230-232: 222  
 3,1: 106, 110  
 3,2-5: 145  
 3,17: 96  
 3,31-32: 118  
 3,35: 279, 283  
 3,40: 96, 245  
 3,43: 91  
 3,44: 137  
 3,50: 92  
 3,58: 214  
 3,64: 93  
 3,78: 34  
 3,81: 77  
 3,85: 96, 104, 214, 245  
 3,87: 245  
 3,93-94: 232, 245  
 3,97-103: 227  
 3,101: 107  
 3,104: 131  
 3,109: 139  
 3,111: 75

- 3,114: 81  
 3,117: 76, 77  
 3,118: 125, 155  
 3,128-132: 99, 100  
 3,142: 127  
 3,143: 224  
 3,144: 134  
 3,145: 94  
 3,146: 95  
 3,152: 110  
 3,154: 134  
 3,161: 97, 145  
 3,166: 289  
 3,167: 126, 127, 139  
 3,170: 224  
 3,175: 244  
 3,177: 224, 239  
 3,178: 162, 224  
 3,180: 224, 296  
 3,185: 224  
 3,187: 230, 238, 240, 296  
 3,189: 115  
 3,199: 34  
 3,208: 145  
 3,209: 140  
 4,1: 97, 105  
 4,2-44: 65  
 4,4.5: 95  
 4,13: 77  
 4,20-23: 247, 248  
 4,20: 91  
 4,24: 114  
 4,30: 289  
 4,31: 206  
 4,38: 65, 75  
 4,39-40: 79  
 4,41: 104, 137  
 4,43: 80, 105  
 4,44: 78  
 4,47: 82, 91  
 4,49: 91, 203, 239  
 4,55: 243, 244  
 4,57: 160  
 4,65: 232  
 4,72: 95  
 4,75: 75  
 4,76: 136  
 4,84: 93  
 4,85: 91  
 4,88: 82, 107, 257, 281  
 4,90: 98, 106, 214  
 4,92-93: 123  
 4,103: 80, 145  
 4,104: 77, 214  
 4,112: 125  
 4,116: 76, 80, 122, 233  
 4,121-122: 82  
 4,123-134: 248, 249  
 4,123: 77, 196  
 4,134: 139  
 4,136: 132  
 5,1: 108, 245, 246  
 5,2: 235, 246  
 5,5: 106, 127, 128  
 5,11: 34, 65, 76, 79, 91, 127  
 5,12: 129  
 5,15: 77, 79, 131, 139  
 5,17: 205  
 5,21: 159  
 5,23: 246  
 5,24: 114  
 5,25: 82  
 5,26: 34, 89, 96, 129, 251  
 5,28: 146  
 5,30: 111  
 5,31: 129, 130  
 5,38: 107, 132, 138, 143  
 5,40: 141  
 5,44: 80  
 5,45-46: 131  
 5,47: 78, 143  
 5,52: 139  
 5,54: 95  
 5,56: 139, 144  
 5,57: 144  
 5,60: 80, 155  
 5,61: 143  
 5,64: 206  
 6,1: 96  
 6,6: 106  
 6,9: 145  
 6,12: 64  
 6,14: 244  
 6,15: 76  
 6,16: 95  
 6,17: 233  
 6,18: 26, 37  
 6,20: 64, 77, 94  
 6,25-35: 233  
 6,26: 96, 231, 240  
 6,27: 97  
 6,28: 77, 146  
 6,29: 65, 76, 78  
 6,31: 236, 237  
 6,36: 97, 241  
 6,37: 234, 241, 242  
 6,38: 164, 220, 235  
 6,39: 236  
 6,40: 210, 223, 236  
 6,41: 93  
*Theod. Mops. exp. Ps.*  
 75  
 praef.: 175  
 5,2b: 91  
 6 praef.: 192  
 8,3; 9,14: 91  
 9,27.32: 197  
 9,35: 168, 197  
 9,36b: 190  
 12,2: 91  
 13,1-3: 175  
 13,1b: 91  
 13,7: 175  
 15,4: 168, 197  
 16,8: 78  
 16,10a: 190  
 16,14: 168, 193  
 17,16.17b: 78  
 18,2: 21,22: 78  
 28,10a; 31,6: 78  
 32,6: 168  
 34,12b: 192  
 36,3a: 189  
 37,13: 168  
 38,6-7: 168, 189  
 39,2: 197  
 41,1; 57,8; 68,2: 78  
 68,4: 157  
 73,14a; 76,19: 78  
 103,3; 103,26b: 78  
 106,23; 113,8: 76  
 143,7; 148,7: 78  
*tr. proph.:* 10  
 praef.: 82, 95, 98, 107, 164f. 169,  
*tr. Os* 1,1,1-2: 197  
 1,1,2-5: 91, 98, 165, 230  
 1,1,8-9: 169, 182  
 1,1,10-11: 169, 174-178, 228, 246  
 1,2,2-3: 182, 230  
 1,2,5-7: 167, 197  
 1,2,7-8: 97, 98  
 1,2,10: 91, 92, 98  
 1,2,13: 182  
 1,2,14-17: 165, 182, 245  
 1,2,16-24: 178  
 1,2,18-20: 95, 97, 161, 228  
 1,3,1-5: 82, 170  
 1,4,1-2: 97  
 1,4,5-6: 198  
 1,4,7: 97  
 1,4,9-12: 94  
 2,4,16: 98, 198  
 2,4,17-19: 95, 238  
 2,5,2-4: 96

- 2,5,6: 167  
 2,5,11-15: 167  
 2,5,16: 198  
 2,6,1-3: 95  
 2,6,5-6: 170  
 2,7,1: 204  
 2,7,2: 98, 171  
 2,7,6: 199  
 2,7,8: 167  
 2,7,9: 78, 82, 167, 198  
 2,7,10-11: 78, 167  
 2,7,13-16: 196, 197  
 2,8,1-3: 170  
 2,8,4: 96, 98  
 2,8,8-10: 199  
 2,9,3: 168  
 2,9,4: 98  
 2,9,5-6: 95  
 2,9,7-8: 165  
 2,9,13: 167  
 2,9,15-17: 165  
 2,10,1-3: 170, 240  
 3,10,5-6: 171  
 3,10,11-12: 238  
 3,10-13: 82  
 3,11,1: 178  
 3,11,3-4: 171  
 3,11,8-9: 228, 229  
 3,12,1: 170, 172  
 3,12,9: 166, 168  
 3,12,11: 165, 176, 199  
 3,12,12-13: 91  
 3,13,1-2: 171  
 3,13,4: 166  
 3,13,5: 199  
 3,13,7-8: 78  
 3,13,9-13: 170  
 3,13,11: 166  
 3,13,14-15: 170, 175  
 3,14,1: 171  
 3,14,9: 197  
 3,14,10: 179, 229, 237  
*tr. Iohel*  
 1,2-2,19f.: 183  
 1,2: 91  
 1,4: 78, 184  
 1,6-8: 95  
 1,7: 78  
 1,9-12: 199  
 1,13-14: 166  
 1,19-20: 199  
 2,4-11: 180, 182, 184, 185, 199  
 2,12-14: 166, 196f.  
 2,15-17: 167  
 2,18: 168  
 2,19-20: 184  
 2,21-23: 167  
 2,22: 95  
 2,26-27: 179, 208, 211f. 241, 246  
 2,28-31: 78, 169, 179, 197  
 2,32: 246  
 3,1-3.4-8: 173  
 3,9-12: 200  
 3,14-16: 197  
 3,15: 95  
 3,17-18: 197, 201, 240  
 3,19: 181  
 3,20-21: 179, 211, 243  
*tr. Am praef.:* 239  
 1,1-2: 78, 180  
 1,1,1: 238  
 1,1,3-5: 157, 197, 208  
 1,1,9-10: 176  
 1,1,11-12: 194  
 1,2,13-16: 181, 230  
 1,3,12: 197, 200  
 1,3,13-14: 166  
 1,4,1-3: 168, 241  
 1,4,12-13: 78, 170, 201  
 1,5-7: 82, 91  
 1,5,1-3: 167  
 1,5,7-8: 229  
 1,5,8: 78, 97  
 1,5,9: 170  
 1,5,12: 188  
 1,5,13: 77, 78  
 1,5,14-15: 171  
 1,5,18-20: 206  
 1,5,25-27: 171, 173  
 2,6,1: 204  
 2,6,11-12: 200  
 2,6,13: 78  
 2,7,1-3: 78, 200  
 2,7,14-16: 238  
 2,8,3: 166  
 2,8,4-6: 78, 91, 242  
 2,9,1: 166  
 2,9,5: 78, 166, 246  
 2,9,6: 167, 201  
 2,9,7: 208  
 2,9,8: 78  
 2,9,10: 230  
 2,9,11-12: 172, 176, 179, 181, 234  
*Turb.* 1,1: 91, 279, 284  
 1,2a: 281, 284  
 1,5: 91  
 1,7: 281, 284  
 1,9: 120, 281, 284  
 1,11-12: 271  
 1,16: 129, 164, 240  
 1,17b: 129  
 1,20: 129  
 1,24: 121  
 1,26: 133  
 1,28: 135  
 1,30: 128  
 1,33,36: 103  
 1,37: 127  
 1,38: 128  
 1,44: 114, 127  
 1,49: 81  
 1,51: 175  
 1,52: 35  
 1,54: 91, 209  
 1,55: 91, 92  
 1,59: 91  
 1,62: 204  
 1,81: 121  
 1,83: 159, 224  
 1,84: 230  
 2,88-89: 231  
 2,107: 231  
 2,108: 101  
 2,110: 229  
 2,116: 140  
 2,123: 243  
 2,124: 125  
 2,127: 91  
 2,136: 242  
 2,137: 91  
 2,138: 80, 81  
 2,138-142: 124  
 2,146: 81, 137  
 2,147: 120  
 2,148: 80, 120, 155  
 2,149: 232  
 3,159: 65  
 3,160: 76  
 3,161: 91  
 3,165: 125, 158, 204, 205  
 3,167: 65  
 3,168: 206  
 3,172: 203  
 3,180: 80  
 3,186: 82, 92  
 3,187: 139  
 3,189: 159, 224  
 3,192: 80, 232  
 3,194, 198: 242  
 3,211: 133  
 3,213: 225  
 3,216: 82  
 3,226: 103  
 3,232: 244  
 4,244: 78

- 4,245: 77  
4,246: 145  
4,249-250: 78  
4,251-252: 241  
4,254: 76  
4,265: 237  
4,270: 239  
4,271: 80  
4,271b: 81, 120  
4,275: 266, 282  
4,276: 91, 283  
4,282: 136  
4,285: 80  
4,287: 206  
4,289: 240  
4,294: 114  
4,295: 81  
4,298: 115  
4,302: 116  
4,303: 117  
4,306: 125  
4,316: 159, 224  
4,317: 159, 224, 238  
4,323: 223  
4,324a.325: 213  
4,326: 218
- Iul. Imp.**  
*ep.* 12.13.90: 151
- Iunil.**  
*inst. reg.* 2,16: 174
- Iustin.**  
*ep. tria cap.* 6,73: 258
- Iuuenal.**  
*sat.* 5,119: 76
- Lactant.**  
*diu. inst.*  
1,69,2: 80  
3,6,10: 80
- Leo Magn.**  
*tr.* 12,4: 20
- Lib. pontif.**  
1,227: 287  
1,230f.: 289  
1,238: 285
- Lib. colon.**  
23, 30, 38, 39, 41
- Liu.**  
*urb. cond.*  
9,2-6: 30  
22,15: 39
- Macro.**  
*sat.* 7,5,23: 96
- Marcell. empir.**  
*med. praef.:* 79
- Merc.**  
*comm. Iul. = Coll.*  
*Palat.* 3-14: 9, 23  
3: 255, 307, 309  
7: 26, 33, 44-46, 65  
11: 272, 276f.  
12: 275, 277  
14: 289, 292  
*comm. Caelest. = Coll.*  
*Palat.* 36: 9, 23, 253,  
260, 262, 263, 266,  
271, 281, 294, 296,  
308, 309, 318  
*ep. ref. symb. Theod.*  
*Mops. = Coll. Palat.*  
15: 9, 23, 289, 292,  
298, 308, 309  
18: 308
- Mela**  
*chorogr.* 2,66: 39
- Myth. Vat.**  
2,250: 39
- Nest.**  
*ep.* 1 = *Coll. Veron.* 3:  
289, 296-299  
*ep.* 2 = *Coll. Veron.* 4:  
7, 289, 296-299  
*ep.* 3 (181 Loofs): 296  
*ep. ad Caelest. = Coll.*  
*Palat.* 35: 298, 309  
*ep. Schol.* (194 Loofs):  
316  
*lib. Heracl.:* 294  
148: 312  
153: 311  
256-257: 315  
369-383: 316  
385-388: 318  
*serm. = Coll. Palat.*  
23.24: 312  
30: 289, 296, 308,  
310  
31-34: 295
- Olympiod. Theb.**  
*frg.* 15.24.38: 270  
*frg.* 25: 283
- Orig.**  
*in Num.* 17,4: 174
- princ.* 2,11,3: 174  
2,11,7: 174  
3,2,3: 96
- Oros.**  
*hist.* 7,35,21: 60  
7,42,16: 270  
7,43,7: 270
- Ouid.**  
*fast.* 3,456: 77  
*met.* 3,1ff.: 77  
5,312: 77  
7,523f.: 77  
15,337ff.: 77  
*trist.* 1,10,47: 77
- Pallad.**  
*dial.:* 9  
4,15: 56, 288-290  
*hist. laus.* 61: 57
- Pallad. Rat.**  
*apol.* 120-121: 20
- Paneg. Lat.**  
12,25,2: 51
- Paulin. Mediol.**  
*lib. adu. Caelest.:* 265
- Paulin. Nol.**  
*ep.* 1,1: 52  
3,4: 51, 52  
5,13.14: 53  
18,9: 51  
20,2: 55  
24,1: 52  
29,6-12.13: 57  
29,14: 54  
30,2: 71  
32,17: 52  
35; 36,2: 51  
45: 84  
45,1: 278  
45,2-3: 57  
*carm.* 3: 52  
10,19-22.127f.: 53  
17,265: 77  
21,60-83: 57  
21,210-325: 57  
21,330: 57  
21,365-378: 51  
21,380-394: 274  
21,398-407: 51  
21,416-429: 51  
25: 33, 56  
25 incip.: 59  
25,1: 62  
25,2: 21, 22

- 25,5: 71  
 25,6: 70, 71  
 25,9-18: 62  
 25,11: 65  
 25,15-26: 70  
 25,28: 65  
 25,30-33: 67  
 25,31-33: 62  
 25,41: 65, 71  
 25,62: 65  
 25,91: 71, 93  
 25,91-92: 65, 82  
 25,99-104: 64  
 25,113.131.138: 70  
 25,141-144: 21, 22  
 25,141-148: 62  
 25,145-148: 70  
 25,159-162: 62  
 25,160-161.167: 70  
 25,171: 71  
 25,178: 46  
 25,179.181f.189: 71  
 25,195-196: 71  
 25,199-200: 67  
 25,203-212: 57  
 25,206: 71  
 25,209: 58  
 25,213-214: 70  
 25,213-218: 66  
 25,213-241: 65  
 25,214-216: 71  
 25,214-241: 34  
 25,216: 28  
 25,221: 71  
 25,229-234: 69  
 25,231-234: 63  
 25,233: 62  
 25,235-241: 69  
 29,151: 54  
 29,190-193: 54  
 31,600-610.619f.: 51
- Pelag.**  
*lib. fid.* 15-26: 262  
*nat.:* 256  
*in Rom.* 1,24,27: 205  
 1,28: 206  
 7,20: 224  
 7,24: 225  
 9,22: 11,2: 228  
*in 1 Cor.* 7,7: 231  
 15,12-24: 234  
*in Gal.* 4,4-5: 239  
*in 1 Tim.* 2,4: 243  
*in 2 Tim.* 2,21: 244
- Phot.**  
*bibl.* 177: 82
- Plat.**  
*Phaidr.* 274c: 152  
*Theait.* 149a-b: 195
- Plaut.**  
*Bacch.* 573: 77, 94  
*Poen.* 112-113: 32
- Plin.**  
*hist. nat.* 2,208: 27  
 3,11,16-12,17: 39  
 17,24,37: 27  
 25,4,8,26-27: 40
- Polychr.**  
*exp. lob:* 75  
 1,1: 194
- Porphyr.**  
*in cat.* 56,31: 119
- Prosp.**  
*c. collat.*  
 21,1: 287-290, 305f.  
 21,2: 278, 294f. 307  
*carm. ingrat.*  
 1,61-66: 262, 294  
*epit. chron.*  
 1247: 270  
 1263: 283  
 1301: 307  
 1304: 302, 307  
 1336: 9, 24, 25, 267,  
 304, 319, 322f.  
*carm. et epigr.:* 304f.  
*epigr. in obtrect. Aug.*  
 2: 9, 320  
*epitaph. Nest. Pel.:* 9
- Quint.**  
*inst. or.* 1,1-3: 74  
 4,1,6: 108  
 4,1,69: 94
- Quoduultd.**  
*lib. prom. = dim. temp.*  
 3,38,44: 270  
 6,12: 297, 304, 323
- Rufin. Aquil.**  
*hist. eccl. Euseb.*  
 1,21: 82  
*or. Greg. Naz.*  
 1,25,1: 106  
 1,91,1: 96  
 2,4,1-2: 92  
 3,8,2: 174  
 9,3,2: 174  
 9,4,2: 96
- in Rom. Origen.*  
 1,17: 203  
 1,18: 205  
 3,20: 210  
 7,14-25: 224f.  
 9,22: 228  
 11,1-6: 228
- Rufin. Syr.**  
*lib. fid.:* 3, 135  
 29f.37-41: 255
- Rutil. Nam.**  
*red.:* 53  
 1,37-43: 268
- Sallust.**  
*Cat.* 51,1: 79
- Sext. Emp.**  
*Pyrrh.* 1,33: 80
- Simpl.**  
*in phys.*  
 1170,20: 147  
 1176,32: 147
- Siric.**  
*ep.* 6,2,4: 53
- Sixt.**  
*ep. = Coll. Athen.*  
 100.101.121: 321
- Socrat.**  
*hist. eccl.* 6,3: 293  
 7,25-26: 294  
 7,29: 293, 294f.  
 7,32,8: 309
- Solin.**  
*coll.* 22,12-15: 78
- Soran.**  
*gyn.* 1,10,39: 79
- Sozomen.**  
*hist. eccl.* 9,16,2: 270
- Stat.**  
*silu.* 1,2,11: 64  
 1,2,51: 61, 64  
 1,2,53: 64  
 1,2,61: 21  
 1,2,93-94: 61  
 1,2,153-154: 62  
 1,2,163: 21  
 1,2,183-193: 64  
 1,2,230-231: 62

- 1,2,260-265: 67  
*Theb.* 3,600: 40
- Strabo**  
*geogr.* 5-6: 29, 38  
 6,285: 38  
 6,277: 39
- Sueton.**  
*lib. rel.:* 52  
*uita Aug.* 98: 58  
*uita Caes.:* 52
- Sulpic. Seu.**  
*uit. Mart.* 19,3: 51
- Sym. Met.**  
*uit. sanct.:* 9  
 16: 56
- Symm.**  
*ep.* 1,3: 49, 56, 62  
 6,12: 44
- Tacit.**  
*ann.* 1,1,3: 79  
 1,1,5: 58
- Terent.**  
*Eunuch.* 228: 77  
*Haut. prol.* 38: 94
- Tert.**  
*an.* 20,3: 91  
 38,2: 91  
*apol.* 3,3: 91  
*bapt.* 16: 92  
*cult. fem.* 1,1,2: 91  
*fuga pers.* 14,3: 91  
*adu. Hermog.* 25,3: 91  
*idol.* 18: 91  
*adu. Iud.* 6: 92  
*mart.* 2,7; 4,6: 91  
*nat.* 1,4.7.10: 92  
 1,11: 91  
 2,1: 92  
*pall.:* 96  
*adu. Prax.* 27,15: 91
- Ps-Tert.**  
*haeres.* 3: 91
- Theod. Mops.**  
*c. Aug. = Coll. Palat.*  
 50: 308  
*exp. Ps:* 75  
 2,1: 154  
 6 praef.: 192  
 9,36b: 190
- 15,4: 155  
 16,10a: 190  
 16,14a: 193  
 25,2b: 155  
 34,12b: 192  
 35,10b: 150  
 36,3a.6a: 189  
 68,4: 157  
*in Os. prol.:* 160  
 1,10: 178  
 2,15: 156  
 4,7,10: 156  
 5,6: 168  
 5,8: 157  
 5,9: 156  
 5,12: 167  
 6,4.5.11: 156  
 7,6: 199  
 7,8-9: 167, 198  
 7,10: 168  
 9,3: 156, 168  
 9,13: 168  
 10,12: 156  
 12,9: 156, 168, 196  
 13,14: 156  
 13,15: 168  
*in Joel.* 1,4: 183  
 2,17: 168  
 2,18: 168, 196  
 2,28-32: 160  
 2,28: 156  
 3,1-3.9-12: 156  
*in Am.* 1,3: 157, 197  
 2,4: 205  
 3,12: 200  
 5,13: 168  
 6,12: 200  
*in Mi.* 5,5: 157  
*in Abac.* 2,11: 155  
*in Soph.* 1,4: 155  
*in Zach.* 9,8-10: 177  
*in Rom.* 1,1: 162  
 1,7: 161  
 1,25: 205  
 1,26: 163  
 3,30: 208  
 5,16: 218  
 5,21: 219  
 7,7: 159, 163  
 7,8: 162, 163  
 7,13: 223  
 7,17-18: 159, 161f.  
 7,19-20: 162  
 7,25: 225  
 8,5-6: 161  
 8,19: 160  
 8,28: 226  
 9,22-26: 228  
 9,22: 156, 163
- 11,15: 158, 163  
 14,14-15: 161, 176  
*in I Co.* 6,12: 162  
 8,5-6: 161, 205  
 9,20.22: 161  
 15,45: 234  
*in Gal.* 1,3: 162  
 2,15-16: 162, 163  
 2,20: 238  
 3,19: 160, 162  
 3,24: 163  
 4,4-5: 239  
 4,24: 163  
*in Eph.* 1,7-8: 159  
 2,10: 158  
 5,26: 163, 240  
*in Phil.* 2,12-15: 161  
*in I Tim.* 2,4f.: 163, 243  
 3,2: 163  
 3,16: 243  
*in 2 Tim.* 2,21: 162, 244
- Theodoret. Cyr.**  
*hist. eccl.* 5,40,2: 297
- Tycon.**  
*apoc.* 11,9: 92  
*lib. reg.* 1,3: 93
- Val. Flacc.**  
*Arg.* 5,578: 58  
 6,2: 40
- Verg.**  
*Aen.* 3,537: 40  
 5,813: 27, 77  
 6,49: 40  
 6,126.201: 27, 77  
 6,289: 77  
 6,407: 40  
 6,791: 58  
 6,808-809: 58  
 6,837: 62  
 7,390: 77  
 7,563-565: 27, 77  
 10,462-463: 76  
 11,246-247: 29  
 12,109: 76  
*eclog.* 1,59: 76  
*georg.* 1,1: 77, 79  
 1,75: 77  
 1,114: 76  
 2,324.329.331: 76  
 3,129-137: 76, 79  
 3,248: 75  
 3,266: 76  
 4,493.521: 77

**Vinc. Ler.**

*commonit.*: 9  
24.32: 306

**Vindic.**

*ep. Val.*: 79

**Vran.**

*obit. Paulin.* 55

**Xenoph.**

*mem.* 1,4,6: 155

**Zos.**

*ep.* 1-3: 262f.  
9,1: 20  
12: 265f.  
*ep. tract.*: 267-286  
*frg.* 1.2: 272, 275f.

## NAMEN, ORTE, GEGENSTÄNDE

Adam 102, 103, 131, 213f. 233-237, 276f.  
279, 290f.  
Adelphia, Gattin des *comes* Valerius (?) 280,  
318f.  
Aeclanum 23-43; Klima 27; Lage 38-41;  
Geschichte 41-48  
Aemilius von Benevent 56-73  
Akrasia 141  
Alexander von Aphrodisias 124-126  
Allegorie 180-187  
Alypius 83, 258, 281-283, 287f.  
Ambrosiaster 202  
Ambrosius von Mailand 51, 83  
Anazarbus 293, 294  
Anthropomorphismus 156  
Antiochenische Exegese 147-153  
Atticus von Konstantinopel 294  
Aurelius von Karthago 287  
Aristoteles 111-120, 141  
Aristotelismus 101, 105, 108, 124-126  
Arminianismus 2, 3  
Arnobius der Jüngere 323-324, 327  
Arnold, Gottfried 4  
Aszetismus 53, 54  
Augustinus von Hippo 8, 9, 19, 21, 25, 28-  
37, 83-90, 93, 108-111, 139-141; seine  
Paulusexegese im Vergleich mit der Ju-  
lians 201-244; seine Rolle im pelagian-  
schen Streit 250-311 passim  
Ausonius 49, 52, 53, 304  
Baronius, Caesar 2  
Blampin, Thomas 4  
Bonifatius 286-292  
Caelestinus 296, 298-302, 306-319  
Caelestius 83, 252-319 passim  
Christus 68-71, 138, 159-164, 172, 211,  
233-237  
Cicero 105-107, 124-126  
Claudian 60f.  
*Consequentia* 168-173, 184-187  
Constantius, *magister utriusque militiae* und  
Gemahl Galla Placidias 269f. 279, 281  
Cyprian von Karthago 31-37  
Cyrill von Alexandrien 258, 281, 311-319  
Diodor von Tarsus 151, 155  
Diogenes von Apollonia 155

Donatismus 254f.  
Ehe und Jungfräulichkeit 61-64, 68-71; und  
sexuelles Begehren (Konkupiszenz) 103,  
126-131, 204, 280; und Geschöpflichkeit  
103, 290f.; ihr physischer Charakter nach  
Julian 104; ihre Spiritualisierung durch  
Augustinus 104f.  
Eklektizismus  
Emanzipation 128, 134, 138, 144  
Emotion 115  
Ephesus, Konzil von (431) 311-319  
Epiphanius von Salamis 50  
Erbsünde 131, 265, 276f. 279, 290f. 301,  
303  
Erstursache 142  
Exzeß, moralischer 114, 137, 140, 247  
*Excessus* (= *excursus*) 172-174  
Fabius, Gefährte Julians 298, 300  
Faustus von Reji 322f. 327  
Florus, Gefährte Julians 7, 8, 289, 296-298,  
300, 316  
Fulgentius von Ruspe 327f.  
Galla Placidia 269f.  
Garnier, Jean 3  
Gerechtigkeit Gottes 110-111, 130-133  
Gesetz 73, 161-164, 209f. 215-217  
Glaube 209f.  
Gnade 68-71, 110f. 129, 159-164, 213, 226-  
230, 259f. 302  
Gnadenstreit 2, 3  
Gott 110f. 117f. 138, 142, 278; als Schöpfer  
126-146 passim; seine Gerechtigkeit 110-  
112, 130-133; seine Güte und Liebe 133  
Gottesschelte 157  
Grotius, Hugo 2  
Handlungsmodelle 143-146  
Hieronimus 50, 54, 55, 83, 84, 93, 107, 109,  
154, 165-167, 257, 273, 287  
Historismus 149, 172  
Homerexegese 152f.  
Honoratus, Freund Augustins 8f. 252  
Innozenz I. von Rom 257-261  
Jansenius, Cornelius 3  
Johannes von Antiochien 315-319  
Johannes Cassianus 305, 322f.  
Johannes Chrysostomus 57, 155, 188, 293



- Julian von Aeclanum – Geburtsdatum 19-22; Herkunftsort 23-43, 45-47; ethnische und soziale Herkunft 28-37; seine Eltern und Geschwister 45-47; Kontakte zu Paulinus von Nola 55-57; Augustinusstudium 55f.; Kontakt zu Pelagius (?) 56; Hochzeit mit Titia 53, 56-73; Schulbildung 74-76; Höhere Bildung 76-82; Kirchliche Sozialisation seines Bildungsgangs 83-90; Problematisierung seines Interesses an den *artes liberales* durch Augustinus 86-90; Eigenarten in Sprache und Stil 90-101; Polemische Techniken (105-107) und Rhetorik (107-111) im Dienst philosophischer Argumentation; Kategorienlehre 111-120; Philosophische Positionen 101-146; Rationalismus 147f.; Exegese 10-12; deren antiochenische Prägung 164-187; exegetische Praxis 188-201.246-249; Übersetzung als exegetische Technik 188-193; Paulusexegese 201-244; Besuch in Karthago (?) 8f. 251-257; Bischofsweihe 19, 257-261; soziales Engagement (Euergetismus) 273f.; Protest gegen die Verurteilung Pelagius' und Caelestius' 275-278; öffentliches Auftreten in Rom 278f.; diplomatische Initiativen in Rom und Ravenna 279-286; Verurteilung durch Zosimus 281; Polemik gegen Augustinus und die afrikanische Partei 251f. 282-285, 296; Korruptionsvorwürfe gegen letztere 282-284; Absetzung und Weggang aus Italien 286-292; Aufenthalt in Mopsuestia 298; in Konstantinopel 298-302; Ephesus (?) 311-319; Rückkehr in den Westen 319-321; Kontakte zu „Semipelagianern“ (?) 321-324; weiter in Bedrängnis 324-326; letzte Jahre und Tod 326-329; seine Zeit 18; seine Griechischkenntnisse 47, 74-75; Quellen zu seinem Leben 6-15; Werke 6-8.10-12
- Kategorienlehre 111-120
- Ketzertaufstreit 32-33
- Kindertaufe 302f.
- Klassizismus 54, 59, 93
- Körper 135-138, 140
- Leo der Große 305, 319-321, 324-326
- Logik 121-126
- Manichäismus 129, 130, 247
- Marcellinus, Gefährte Julians 316
- Marius Mercator 8, 9, 45-47, 260f. 307-311
- Martin von Tours 51
- Materialität 134, 141
- Melania die Ältere 56, 57
- Melania die Jüngere 253, 302
- Memor, Vater Julians 8, 19-22, 45f. 65, 67-71, 83-90
- Mensch, der; seine Gottebenbildlichkeit 136
- Natur 138-146
- Naturwissenschaften 75-82, 152f.
- Nestorius 293-302, 307-319
- Notwendigkeit 141
- Origenes 154, 202f.
- Origenismus 49, 50, 257, 273
- Orontius, Gefährte Julians (?) 298, 300, 316
- Paulinismus 54, 159
- Paulinus von Bordeaux/Nola 48-73, 83, 304; Senator und Kirchenpatron 48-52; Bekehrung 53-56; Interesse an Bibelexegese 55-57; sein Kontakt zu Augustinus 55f.; sein Epithalamium zu Julians Hochzeit 55-73; dessen Textüberlieferung (58f.), literargeschichtliche Einordnung (59-63), historischer und theologischer Ertrag 64-71
- Pelagianismus – seine Deutung in Mittelalter und Renaissance 1, 2; Reformation 2, 5; Aufklärung 1, 4, 5; in der modernen Forschung 15-17; Entstehung der Kontroverse 251-257; Verschärfung (417) 257-267; Verurteilung Pelagius', Caelestius' und der ihnen zugeschriebenen Lehren (418) 7, 267-272; in ostkirchlicher Perspektive 17, 253-259, 286-319; seine Herkunft aus dem Osten nach Mercator 309-311; anti-pelagianische Polemik nach 418 302-311; „Semipelagianismus“ 321-324
- Pelagius 54, 56, 83, 202, 253-272
- Persidius, auf dem Konzil von Ephesus als Pelagianer (Caelestianer) verurteilt 316
- Philippus, Schüler des Hieronymus 10
- Philologie und Exegese 149-153
- Platon 141
- Polemik als Argumentationstechnik 105-107
- Polychronius von Apamea 188, 297
- Possidius von Calama 84, 258
- Priszillianismus 49, 50
- Prosper von Aquitanien 304-307
- Quantität und Qualität 116f.
- Quodvultdeus 325f.
- Rationalismus 110f. 147f. 161
- Rechtfertigung 161-164, 211, 226-230
- Rhetorik 107-111, 154-157, 169-171
- Rufinus von Aquileia 10, 189, 202, 273
- Rufinus der Syrer 255
- Rufus von Thessalonike 290-292
- Schöpfung 73, 126-146
- Schriftargument 110
- Schuld 115, 116, 131, 137, 140
- Seele 135-138, 140
- Sexualität, ihre Geschöpflichkeit, Natürlichkeit und Gutheit 103, 113, 126-131, 204; ihre schöpferische Kraft 127, 139, 209f.; und Ehe 103f.; und Exzeß 114
- Siricius von Rom 53
- Sirmond, Jacques 3
- Sixtus III. von Rom 15, 319-321
- Statius, P. Papinius 61f.
- Sterblichkeit 276f.

- Stoa 113, 141  
 Sünde 112, 115f. 131, 137, 204, 215-226,  
 276-279, 290f.  
 Symmachus, Q. Aurelius 45, 49, 56  
 Synkretismus 101  
 Theodor von Mopsuestia 11, 84, 188, 292-  
 298, 309; Vertreter der antiochenischen  
 Schule 154-158; Paulusexegese 158-164,  
 202-244; Urstandslehre 276  
 Theodoret von Cyrus 155, 312  
 Theodotus von Byzantium 151, 254  
 Theoria 152, 173-182  
 Therasia, Gattin Paulins von Nola 51  
 Titia, Gattin Julians 65-67, 70f.  
 Tod 214, 291  
 Traduzianismus 108  
 Turbantius, Gefährte Julians 7, 281, 289  
 Übersetzungstechnik 188-193  
 Väterargument 110  
 Valerianus, Kleriker 281  
 Valerius, comes 9, 280-282, 329  
 Vinzenz von Lérins 305-307  
 Volusianus, A. Agrypnius 279f.  
 Willensfreiheit 73, 115, 131, 140-146  
 Zeitvertauschung 156, 167  
 Zosimus von Rom 262-279, 286, 303

## MODERNE AUTOREN

- Aalders, G. J. D. 82  
 Abel, M. 323  
 Alexander, J. S. 23, 252  
 Alföldi, A. 48  
 Altaner, B. 57, 295  
 Amann, E. 1, 3  
 Arbesmann, R. 207  
 Arnheim, M. T. W. 48  
 Arns, E. 67  
 Aubert, R. 41, 43  
 Backus, I. 1, 4  
 Baer, J. 14  
 Bammel, C. P. 202f. 209f.  
 Bardenhewer, O. 297  
 Bardy, G. 67  
 Barnes, J. 121, 147  
 Barwick, K. 122  
 Batiffol, P. 264  
 Baumgart, S. 262  
 Baxter, J. H. 14, 15, 93,  
 94, 95, 106  
 Becht-Jördens, G. 40, 305  
 Beinert, N. 2  
 Bihain, E. 262  
 Bischoff, B. 67  
 Blockley, R. C. 47, 57, 85  
 Bobzien, S. 121  
 Bohlin, T. 203  
 Bondeson, W. 116  
 Bonner, G. 83, 109, 247,  
 253, 256, 262, 295, 298  
 Bostock, G. 50  
 Bouhot, J.-P. 83  
 Bouma, J. A. 56-62, 66f.  
 Bouwman, G. 4, 7, 11-15,  
 21, 47, 94-97, 99, 101,  
 106, 147-149, 164, 165,  
 168f. 171-201, 278, 324  
 Bover, J. M. 174, 176, 177  
 Brodersen, K. 30  
 Brown, P. 5, 29, 33, 36, 37  
 45-49, 54-57, 62, 63, 65  
 72f. 75, 102, 107, 127f.  
 252, 266, 271, 276, 280  
 282-287, 296, 311, 328  
 Brox, N. 310  
 Bruckner, A. 5-10, 12, 15,  
 19, 21-25, 28f. 40, 46,  
 47, 55, 58f. 64-66, 72,  
 74, 76-78, 80-82, 93f.  
 101, 110-114, 119-121,  
 126, 133-135, 140, 142-  
 144, 147, 148, 209-213,  
 216-218, 222, 223, 225,  
 228, 233, 236, 239, 243  
 245-248, 252, 256, 257,  
 261, 276, 278, 281, 282  
 289, 295, 297, 299, 320  
 327  
 Bruns, P. 147, 201  
 Brunschwig, J. 113, 122  
 Bucher, T. G. 122  
 Bulhart, V. 92, 93, 94, 96  
 Bultmann, R. 154-164,  
 169, 201, 219  
 Burrus, V. 49  
 Camelot, P.-T. 81  
 Cameron, A. 57, 60, 296  
 Cappeluyens, D. M. 269, 306  
 Caspar, E. 259, 262, 264,  
 286, 287, 288, 321  
 Caspari, C. P. 14  
 Chadwick, H. 49, 50  
 Chadwick, O. 305, 309  
 Chappell, T. D. J. 141f.  
 Chastagnol, A. 45, 72,  
 266, 287  
 Chisholm, J. E. 307  
 Cipriani, N. 31, 35, 82, 99,  
 100, 105, 107-112, 297  
 Clark, E. A. 49, 50, 54, 55,  
 57, 69, 71, 73, 79, 82,  
 139, 202, 252, 253, 255  
 257, 262  
 Cooper, K. 57, 64  
 Corbier, M. 45  
 Corsi, P. 43  
 Costanza, S. 51  
 Courcelle, P. 74, 75, 85,  
 125, 253, 283  
 Craig, W. L. 125  
 Crouzel, H. 63, 66, 68  
 Curran, J. 47  
 Curtius, E. R. 153  
 Dassmann, E. 31, 33, 57,  
 303  
 Datz, G. 194  
 De Bruyn, 203, 209f. 279  
 De Coninck, L. 6, 11, 94f.  
 191-193, 276  
 Deichgräber, K. 79  
 Delaroche, B. 217  
 Delehay, H. 43  
 De Lubac, H. 178  
 De Plinval, G. 15, 81, 95,  
 101  
 Démougeot, E. 259  
 Desmulliez, J. 48  
 Devreesse, R. 94, 189-193  
 Dillon, J. 78, 80  
 Dilthey, W. 153, 177  
 Döpp, S. 21, 57, 60  
 Dörrie, H. 153  
 Dörries, H. 153  
 Doignon, J. 106  
 Donini, P.-L. 124  
 Dumeige, G. 207  
 Duncan-Jones, R. 274  
 Dunphy, W. 50  
 Du Roy, O. 204

- Duval, Y.-M. 6-8, 50, 54,  
82, 256-258, 288, 294  
Eltester, W. 290, 295, 307,  
308, 310, 312  
Ensslin, W. 79, 269f. 286f.  
Evans, R. F. 14, 15, 258  
Fabre, P. 29, 48, 51, 56,  
58, 85  
Federer, K. 306  
Feldmann, E. 54, 83  
Floëri, F. 272  
Fontaine, J. 53  
Frank, K. S. 305  
Frede, H. J. 15, 202  
Frede, M. 121, 122  
Fredriksen, P. 128  
Frend, W. H. C. 48, 51  
Frings, U. 61  
Frye, D. 263  
Fürst, A. 19, 53, 109, 243,  
255, 257, 258  
Fuhrer, T. 147  
Fuhrmann, M. 75, 109  
Galsterer, H. 41  
Gambino, N. 43, 45  
Gamsey, P. 48  
Geerlings, W. 55, 91, 305  
Geffcken, J. 147  
Gelsomino, R. 62  
Gibbon, E. 5, 42, 74  
Girardet, K. M. 259  
Gmelin, U. 287  
Gottschalk, H. B. 112, 113  
Goulet-Cazé, M.-O. 78  
Green, R. P. H. 34, 52  
Greshake, G. 129  
Grillmeier, A. 268, 301,  
309-319  
Gross, J. I. 1, 13, 147, 268,  
289  
Grossi, V. I. 252  
Guarini, R. 23, 42, 43  
Guthrie, W. K. C. 152  
Hadot, P. 113, 119  
Hagendahl, H. 92, 96, 186  
Hamman, A. 129, 305  
Hammond, C. 45, 50  
Hardie, A. 61, 67  
Harnack, A. I. 80, 101  
Hartke, W. 287  
Heather, P. 48  
Herzog, R. 53  
Hoffmann, A. 9  
Hoffmann, J. B. 91-99  
Hofmann, M. 3, 60  
Honnay, G. 83, 253, 262  
Hülsen, C. 39, 41, 43  
Huss, W. 32, 33, 35  
James, N. W. 321  
Jenal, G. 34, 48, 53  
Jeremias, J. 182  
Jones, A. H. M. 44, 66, 73,  
297  
Jülicher, A. 297  
Kaczynski, R. 13  
Kaden, E. H. 270  
Kelly, J. N. D. 9, 50, 53f.  
56-58, 83, 287f. 293f.  
Kenney, E. J. 76  
Kessler, A. 256, 267, 273,  
328  
Keydell, R. 58, 60  
Kihn, H. 5, 148, 150  
King, H. 79, 104  
Kirmer, I. 14  
Kirwan, C. 141, 142  
Klein, R. 259, 287  
Koch, H. 9, 33  
Kohlwes, K. 59  
Koopmans, J. H. 252  
Kretzmann, N. 1  
Kubitschek, W. 39  
Kukula, C. 4  
Laks, A. 155  
Lamberigts, M. 24, 32, 102-  
104, 117f. 126, 128 130  
133, 135-139, 250, 252,  
258, 264-266, 270, 280,  
283-285, 296, 300, 303,  
311, 316-318  
Lambert, M. D. 1  
Lancel, S. 259, 269  
Langgärtner, G. 262  
Lanzoni, F. 27, 41-43, 49  
Lapeyre, G.-G. 323  
Leff, G. A. 1  
Lepka, A. 304, 310  
Leumann, M. 91-99  
Lienhard, J. T. 29, 34, 48,  
51-53  
Lieu, S. N. C. 270, 325  
Lippold, A. 321  
Löhr, W. A. 54, 151, 254,  
256-259  
Lössl, J. 1, 7, 31, 32, 33,  
55, 64, 73, 90, 99, 105,  
106, 115, 117, 119, 120  
125, 126, 141, 142, 186  
207, 209, 212, 213, 217  
223, 224, 229, 233, 247  
251, 254, 256, 270, 281  
297, 303-305  
Lombardo, L. 43  
Long, A. A. 105, 107, 120,  
124  
Loofs, F. 294-301, 309-  
320, 322, 326  
Louth, A. 314  
Lütcke, K. M. 86  
Maassen, F. 259  
Maded, G. 211, 222  
Mandouze, A. 288, 322  
Mansfeld, J. 147  
Marandino, P. 23, 44, 45,  
251, 273  
Markus, R. A. 1, 16, 35,  
82, 133, 268, 306, 307,  
321, 322, 324, 325  
Marrou, H. I. 1, 9, 15, 29,  
67, 74, 75, 76, 77, 78,  
81, 83, 85, 86, 90, 101,  
255, 256, 305  
Marti, H. 189  
Mathisen, R. W. 283  
Mathews, J. F. 44, 45, 48-  
53, 60-62, 72, 85, 268,  
270, 283, 297, 305, 326  
Mayer, C. P. 229  
McGrath, A. 68, 73, 130  
McLynn, N. 83  
Merdinger, J. E. 258, 266,  
288  
Merlin, N. 303  
Merx, A. 200  
Meslin, M. 127, 270  
Miller, K. 39, 268, 293  
Miller, M. W. 255  
Mohrmann, C. 91, 92, 96  
Mommssen, T. 24, 271  
Morin, G. 10, 14, 49, 94f.  
107, 147, 324  
Mratschek, S. 51, 52, 54-  
56, 73, 267, 274, 285,  
304  
Mühlenberg, E. 1  
Mueller, I. 121, 122, 123  
Munier, C. 264  
Näf, B. 278  
Nazzaro, A. V. 35, 290  
Neuschäfer, B. 147, 203  
Nissen, H. 39  
Nisters, B. 290  
Noethlichs, K. L. 21, 66  
Norberg, D. 97  
Norris, R. A. 81  
Nuvolone, F. 8, 13-16,  
135, 202  
O'Daly, G. J. P. 135, 137,  
186, 212  
Oost, S. T. 267-270, 286f.  
Opelt, I. 50  
Otranto, G. 43  
Paschoud, F. 259  
Patterson, J. R. 44  
Pavlovskis, Z. 58, 60  
Perler, O. 252, 253, 265,  
268, 296

- Pickstock, C. 85  
 Pietri, C. 7, 12, 250, 259,  
 264, 266, 271, 275, 288  
 289, 296, 297  
 Piscitelli Carpino, T. 84,  
 253  
 Plagnieux, J. 318  
 Plummer, C. 40  
 Prete, S. 307, 308  
 Primmer, A. 94  
 Ramsay, B. 305  
 Rebenich, S. 48-54, 57, 72  
 83, 93, 293  
 Rebillard, É. 31, 305  
 Refoulé, F. 17, 81, 82, 101  
 102, 112, 123-126, 132  
 137, 139, 140, 144, 145  
 147, 252  
 Reynolds, P. L. 22, 63, 64  
 Ricken, F. 152  
 Rist, J. 5, 17, 35, 82, 102-  
 104, 113, 121, 125, 126  
 128, 133, 135, 136, 137  
 141, 142, 143, 202  
 Ristow, S. 43  
 Ritzer, K. 68  
 Robertson, D. 81  
 Rönsch, H. 91  
 Rottmanner, O. 102  
 Rudolph, W. 182  
 Sbrancia, A. 58  
 Schäublin, C. 74, 75, 148,  
 149, 150-158, 172, 187,  
 193, 208  
 Schatz, W. 50  
 Schelkle, K.-H. 205  
 Schindler, A. 4, 83  
 Schmid, W. 60  
 Schrijnen, J. 91  
 Schubert, H. 13, 279, 320,  
 324  
 Schwartz, E. 54, 290, 307,  
 308, 314  
 Scipioni, L. I. 301, 311  
 Seeck, O. 262, 269, 270,  
 273, 274  
 Sharples, R. W. 124  
 Sherwin-White, A. N. 44  
 Shiel, J. 125  
 Sirago, V. A. 269f. 287  
 Sivan, H. 52  
 Skeb, M. 34, 48, 51-54, 59  
 84, 305  
 Snowdon, F. M. 36  
 Solignac, A. 8, 9, 13, 14,  
 16, 54f. 132, 135, 202,  
 257, 305  
 Sorabji, R. 80, 119, 124,  
 125, 141  
 Souter, A. 14  
 Speigl, J. 9, 295-302, 304,  
 311-319, 328  
 Sprenger, H. N. 156, 205  
 Stancliffe, C. E. 49  
 Steier, A. 77, 194, 283  
 Stein, M. 224, 239, 240  
 Stewart, C. 305, 314  
 Stiglmayr, J. 10, 298  
 Stough, C. 125  
 Streichhan, F. 291  
 Studer, B. 56, 63  
 Swete, H. B. 158, 160,  
 202, 203  
 Swiggers, P. 147  
 Szantyr, A. 91-99  
 Talbert, R. 30  
 Tanner, R. G. 122  
 Tauer, J. 16, 34, 53-55, 74,  
 75, 83, 203, 257  
 Temkin, O. 78  
 Testard, M. 106  
 Theiler, W. 153  
 Thonnard, F. J. 17, 47, 56,  
 57, 73, 81, 101f. 124f.  
 Tibiletti, C. 305, 323  
 Treadgold, W. 92  
 Trout, D. E. 48, 51, 52  
 Vaccari, A. 10-12, 75, 83,  
 94-96, 147f. 174, 177,  
 182, 188, 194, 196, 297  
 Van Dam, R. 49  
 Van Oort, J. 17  
 Vessey, M. 301f. 304, 306  
 Volpi, I. 35, 99, 105, 297  
 Vosté, J. M. 290  
 Wagner, M. 189-193  
 Walsh, P. G. 57, 66, 67  
 Wenger, A. 13  
 Wermelinger, O. 5, 7, 8, 9,  
 13, 15-17, 24, 27, 46f.  
 50, 54-57, 83, 109, 147,  
 250, 252-272, 275-277,  
 279, 281f. 284, 286f.  
 289, 291f. 301-311, 328  
 Whittaker, C. R. 48  
 Wickert, U. 148, 158-164,  
 205, 211, 213, 221, 223  
 225, 226, 228, 229, 231  
 234, 238, 239, 240, 243  
 Wickham, L. 147, 243, 293,  
 295f. 301, 311f. 319  
 Wilson, R. J. A. 328f.  
 Wlosok, A. 80  
 Wolff, H. W. 182  
 Wolfson, H. A. 17, 81,  
 137  
 Wouters, A. 147  
 Wurm, H. 267  
 Wyss, B. 151  
 Zierl, A. 124, 125  
 Zisi, T. 147  
 Zumkeller, A. 266

## SUPPLEMENTS TO VIGILIAE CHRISTIANAE

30. Kees, R.J. *Die Lehre von der Oikonomia Gottes in der Oratio catechetica Gregors von Nyssa*. 1995. ISBN 90 04 10200 0
31. Brent, A. *Hippolytus and the Roman Church in the Third Century*. Communities in Tension before the Emergence of a Monarch-Bishop. 1995. ISBN 90 04 10245 0
32. Runia, D.T. *Philo and the Church Fathers*. A Collection of Papers. 1995. ISBN 90 04 10355 4
33. De Coninck, A.D. *Seek to See Him*. Ascent and Vision Mysticism in the Gospel of Thomas. 1996. ISBN 90 04 10401 1
34. Clemens Alexandrinus. *Protrepticus*. Edidit M. Marcovich. 1995. ISBN 90 04 10449 6
35. Böhm, T. *Theoria – Unendlichkeit – Aufstieg*. Philosophische Implikationen zu *De vita Moysis* von Gregor von Nyssa. 1996. ISBN 90 04 10560 336.  
Vinzent, M. *Pseudo-Athanasius, Contra Arianos IV*. Eine Schrift gegen Asterius von Kappadokien, Eusebius von Cäsarea, Markell von Ankyra und Photin von Sirmium. 1996. ISBN 90 04 10686 3
36. Vinzent, M. *Pseudo-Athanasius, Contra Arianos IV*. Eine Schrift gegen Asterius von Kappadokien, Eusebius von Cäsarea, Markell von Ankyra und Photin von Sirmium. 1996. ISBN 90 04 10686 3
37. Knipp, P.D.E. *'Christus Medicus' in der frühchristlichen Sarkophagskulptur*. Ikonographische Studien zur Sepulkralkunst des späten vierten Jahrhunderts. 1998. ISBN 90 04 10862 9
38. Lössl, J. *Intellectus gratiae*. Die erkenntnistheoretische und hermeneutische Dimension der Gnadenlehre Augustins von Hippo. 1997. ISBN 90 04 10849 1
39. Markell von Ankyra. *Die Fragmente. Der Brief an Julius von Rom*. Herausgegeben, eingeleitet und übersetzt von Markus Vinzent. 1997. ISBN 90 04 10907 2
40. Merkt, A. *Maximus I. von Turin*. Die Verkündigung eines Bischofs der frühen Reichskirche im zeitgeschichtlichen, gesellschaftlichen und liturgischen Kontext. 1997. ISBN 90 04 10864 5
41. Winden, J.C.M. van. *Archè*. A Collection of Patristic Studies by J.C.M. van Winden. Edited by J. den Boeft and D.T. Runia. 1997. ISBN 90 04 10834 3
42. Stewart-Sykes, A. *The Lamb's High Feast*. Melito, *Peri Pascha* and the Quartodeciman Paschal Liturgy at Sardis. 1998. ISBN 90 04 11236 7
43. Karavites, P. *Evil, Freedom and the Road to Perfection in Clement of Alexandria*. 1999. ISBN 90 04 11238 3
44. Boeft, J. den and M.L. van Poll-van de Lisdonk (eds.). *The Impact of Scripture in Early Christianity*. 1999. ISBN 90 04 11143 3
45. Brent, A. *The Imperial Cult and the Development of Church Order*. Concepts and Images of Authority in Paganism and Early Christianity before the Age of Cyprian. 1999. ISBN 90 04 11420 3

46. Zachhuber, J. *Human Nature in Gregory of Nyssa*. Philosophical Background and Theological Significance. 1999. ISBN 90 04 11530 7
47. Lechner, Th. *Ignatius adversus Valentinianos?* Chronologische und theologiegeschichtliche Studien zu den Briefen des Ignatius von Antiochien. 1999. ISBN 90 04 11505 6
48. Greschat, K. *Apelles und Hermogenes*. Zwei theologische Lehrer des zweiten Jahrhunderts. 1999. ISBN 90 04 11549 8
49. Drobner, H.R. *Augustinus von Hippo: Sermones ad populum*. Überlieferung und Bestand - Bibliographie - Indices. 1999. ISBN 90 04 11451 3
50. Hübner, R.M. *Der paradox Eine*. Antignostischer Monarchianismus im zweiten Jahrhundert. Mit einem Beitrag von Markus Vinzent. 1999. ISBN 90 04 11576 5
51. Gerber, S. *Theodor von Mopsuestia und das Nicänum*. Studien zu den katechetischen Homilien. 2000. ISBN 90 04 11521 853. Marcovich, M. (ed.). *Athenagorae qui fertur. De resurrectione mortuorum*. 2000. ISBN 90 04 11896 9
52. Drobner, H.R. and A. Viciano (eds.). *Gregory of Nyssa: Homilies on the Beatitudes*. An English Version with Commentary and Supporting Studies. Proceedings of the Eighth International Colloquium on Gregory of Nyssa (Paderborn, 14-18 September 1998) 2000 ISBN 90 04 11621 4
53. Marcovich, M. (ed.). *Athenagorae qui fertur. De resurrectione mortuorum*. 2000. ISBN 90 04 11896 9
54. Marcovich, M. *Origines: Contra Celsum Libri VII*. ISBN 90 04 11976 0 *In preparation*.
55. McKinion, S. *Words, Imagery, and the Mystery of Christ*. A Reconstruction of Cyril of Alexandria's Christology. 2001. ISBN 90 04 11987 6
56. Beatrice, P.F. *Theosophia, An Attempt at Reconstruction*. ISBN 90 04 11798 9 *In preparation*.
57. Runia, D.T. *Philo of Alexandria: An Annotated Bibliography 1987-1996*. 2001. ISBN 90 04 11682 6
58. Merkt, A. *Das Patristische Prinzip*. Eine Studie zur Theologischen Bedeutung der Kirchenväter. 2001. ISBN 90 04 12221 4
59. Stewart-Sykes, A. *From Prophecy to Preaching*. A Search for the Origins of the Christian Homily. 2001. ISBN 90 04 11689 3
60. Lössl, J. *Julian von Aeclanum*. Studien zu seinem Leben, seinem Werk, seiner Lehre und ihrer Überlieferung. 2001. ISBN 90 04 12180 3